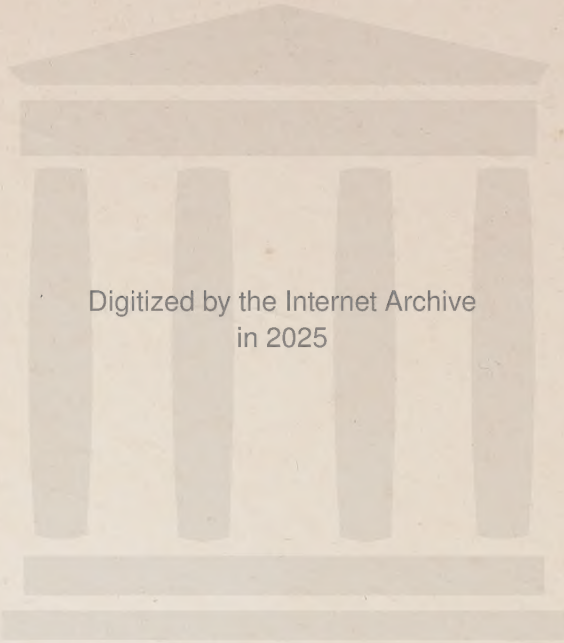




Digitized by the Internet Archive
in 2025

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA

DEL MISMO AUTOR

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA. Tomo I:

La Contemplación ordinaria, 294 páginas; 2 pesetas.

— Tomo II: *La Contemplación mística en general*, 422 páginas; 3 pesetas.

— Tomo III: *La clasificación de los grados místicos*, 639 páginas; 3 pesetas.

— Tomo IV: *La Mística doctrinal*.—*La Contemplación en el plan divino*, 338 páginas; 3 pesetas.

— (EN PRENSA) Tomo V: *La Contemplación en el plan divino*.—*Visiones y Revelaciones*.

ESTUDIOS SOBRE LAS OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚS.

184-XXIV páginas; 1'50 pesetas. Los ejemplares pueden pedirse a D. Bernardino Seisdedos, párroco de Santa María, de Benavente (Zamora).

CASOS DE CONCIENCIA ACERCA DEL LIBERALISMO, sacados de la obra escrita en latín por P. V., profesor de Teología moral, traducidos y adicionados con algunas notas por D. Jerónimo Seisdedos y Sanz, Pbro., Catedrático de Sagrada Teología, y precedidos de un prólogo por D. J. M. Orti y Lara, Catedrático de Metafísica.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA

MÍSTICA

POR EL

P. JERÓNIMO SEISDEDOS SANZ

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO IV

La Mística doctrinal

La Contemplación en el plan divino

LIBRERÍA RELIGIOSA
Aviñó, 20: BARCELONA

1917



45756

APROBACIONES

NIHIL OBSTAT

El Censor,

Ramón Ruiz Amado, S. J.

Barcelona, 27 de Noviembre de 1916.

IMPRÍMASE

El Vicario general,

Justino Guitart

Por mandado de Su Sría.,

Lic. Salvador Carreras, Pbro.

Scrio. Canc.

IMPRIMI POTEST

Raimundus Lloberola, S. J.

Praep. Prov. Arag.

ES PROPIEDAD

Imp. de la LIBRERÍA RELIGIOSA; Avifó, 20. — Barcelona

PARTE SEXTA

LA MÍSTICA DOCTRINAL

No será difícil a quien lea con atención lo que aquí se exponga, justificar el método que en esta parte adoptaremos. Los asuntos que se habrán de tratar a continuación, sin duda alguna deben tener su lugar propio dentro de la declaración de la Mística, sin que haya necesidad de relegarlos a meros apéndices o notas complementarias.

Ahora bien, hasta aquí no han debido exponerse; por consiguiente, ahora hay que darles cabida con toda oportunidad, antes de proceder a los demás que nos restan según el plan propuesto.

Y para proceder con orden, dividiremos esta parte en dos secciones, de las cuales, una tendrá por objeto lo que es, y la segunda, lo que no es la sagrada Ciencia de la Mística doctrinal.

SECCIÓN PRIMERA

VERDADERA NOCIÓN Y CARÁCTER DE LA MÍSTICA DOCTRINAL

CAPÍTULO PRIMERO

Naturaleza de la Mística doctrinal

Ya se dijo oportunamente (1) que la Mística se divide en experimental y doctrinal.

Por lo que toca a esta última, es aquella parte de la Teología que tiene por objeto inmediato los actos propios de la Mística experimental. Es, pues, verdadera *ciencia y alta sabiduría*, por lo menos con tanta verdad, como lo es cualquiera otra parte de la ciencia sagrada.

Es, además, ciencia y sabiduría *práctica*, pues que tiene por objeto la vida mística, no ya para alcanzar mera especulación de su excelencia, sino para, en cierto modo, *dirigir y moderar* los actos de esa misma vida. Por esta razón pertenece a la categoría de la Teología práctica, bien que restringida a su propia esfera.

Fácil es, como se ve, distinguir la Mística doctrinal de la experimental; pero no será inútil declararlo con

(1) Tom. I, part. I, c. 2, p. 25 y sigs.

alguna comparación, tomada precisamente de la naturaleza de ambas.

El místico, propiamente dicho, sabe por los datos de la *experiencia sobrenatural* cuál es el objeto del conocimiento y del amor en la contemplación infusa; no penetrará la *esencia* del divino objeto, pero se abrazará con él, gustará su dulcedumbre o su terrible y formidable justicia, las inefables amarguras que se ocultan en su interior; en fin, verá su *existencia*, más o menos encubierta con las sombras del misterio. En cambio, el teólogo místico, se detiene en la mera especulación o conocimiento teórico de lo mismo que el místico contempla. Sin experimentar cosa alguna, diserta, analiza los datos de la experiencia del primero, como un médico que, sin haber padecido cierta enfermedad, por la ciencia que posee y los datos que le han suministrado otros enfermos, sabe curar a los que nuevamente acuden a él en demanda de auxilio.

El místico es el soldado que, sin saber nada, por ventura, de estrategia, experimenta los rigores y el fragor de la lucha encarnizada; al paso que el teólogo místico puede compararse al general en jefe que, sin haber tomado parte activa en la guerra, dirige las huestes desde paraje seguro, a donde no llega ni el estampido del cañón.

Es el primero, en parte, como el bienaventurado que ve a Dios. Es el segundo a manera del escolástico, que investiga la luz y el amor de la gloria. El primero, con el auxilio sobrenatural de los dones del Espíritu Santo, es como el biólogo que, en su laboratorio, por medio de potentes microscopios, experimenta las maravillas que después enseña al vulgo; y por eso el

místico se distingue del cristiano vulgar, en que éste cree lo que aquél experimenta y toca. El teólogo místico, fundado sobre los datos de la experiencia que el místico le ofrece, se distingue de los demás que no se dedican a este asunto, en que abstrae, dilucida, reduce a ciencia el objeto más alto y sublime que puede haber fuera de la gloria.

Cuando viene a ser uno mismo el místico y el teólogo, Dios consume en la tierra una de las más grandes riquezas de su bondad, sobre todo cuando va próximamente encaminada a iluminar al mundo y a la conversión y perfección de las almas.

Esta maravilla de la Mística doctrinal se apreciará con exactitud cuando se tenga en cuenta que ciencia tan sublime desempeña frecuentemente su doble función de teórica y práctica a la vez, fundada siempre, como se supone, en sus principios fijos e inmutables que la preservan de ilusiones, y que son tanto los comunes a todas las ramas de la Teología, como los privativos o peculiares suyos, según se indicó en el lugar antes citado. Que, si bien se considera, la Escolástica, cuando se aplica a la Moral, no hace otra cosa.

Amaneció hermoso día para la conciencia cristiana, cuando la teología sublime, no contenta con la alta especulación de los divinos misterios, descendió al orden práctico para aplicar su método inflexible y casi geométrico al estudio de la perfección y de las virtudes cristianas. La II.^a II.^{ae} del Doctor angélico con el glorioso cortejo de sus dignos comentaristas, muchas de las Obras del Doctor eximio con otros varios teólogos de la Compañía de Jesús y de las demás sagradas religiones, son faro luminoso de la Teología especulativa y

práctica a la vez; y es de notar cómo en pos de esos grandes Maestros, no pocos teólogos recientes se han propuesto vulgarizar entre todos los estados de la vida cristiana la sublimidad de los divinos misterios, para conducir a cuantos lo deseen y sean aptos por su cultura religiosa, por las sendas de la perfección, según el criterio estrictamente teológico (1).

En aquellos monumentos de la Escolástica y en estos tratados teológico-ascéticos, con frecuencia se dilucidan verdades que pertenecen tanto al orden teórico como al práctico de las costumbres; y, lo que es muy de notar a nuestro intento, sus autores llevan de frente, no sólo la Ascética, sino también la Mística, por cuanto ambas pertenecen al plan divino de la santificación. Es, pues, indudable, que en ambos órdenes hay varios puntos que tocan por igual tanto a la teoría como a la práctica. ¿Quién duda que hay ciertas verdades dogmáticas como la gracia santificante, la inmaculada pureza de María Santísima, el amor infinito del Corazón sagrado de Jesús..., que no sólo arrebatan por su hermosura, sino que son además como fuentes inagotables de vida divina y de todas las virtudes? Y ¿porqué no afirmar lo mismo, en cierto modo, de la importancia, sublimidad y excelencia de la mística contemplación?

Así pues, cuando uno contempla científicamente esos misterios, muéstrase teólogo especulativo. Mas cuando los considera según que irradian luz divina en

(1) Baste alegar como muestra algunas de estas Obras importantes, vgr.: Terrien, «*La grâce et la gloire*»; Smedt, «*Notre vie surnaturelle*», ambos de la Compañía de Jesús, y últimamente Schryvers, «*Les principes de la vie spirituelle*», perteneciente a la Congr. del Smo. Redentor.

los que vamos peregrinando, toda aquella especulación celeste tórnase en documento sagrado para regular nuestras acciones. Y no de otro modo, cuando el teólogo místico da a conocer las maravillas y el fin de la contemplación, propiamente hablando permanece en la región sublime que le corresponde, pero a la vez aplica esa luz a la esencia de la Moral práctica, más viva y palpitante.

No es, pues, de extrañar que Gerson afirme que esta misma teología es sabiduría la más excelente que podemos tener en el mundo; y que fué revelada, o dada a conocer por el mismo San Pablo (1). También por su parte el V. P. La Puente asegura que excede a todas las demás ciencias y artes del Universo, puesto que es más alta, más noble, más santa, más deleitable y más duradera, y el fin último en que consiste la bienaventuranza de la presente vida» (2).

(1) *De Monte contemplationis*, cap. IV.

(2) Introducción a la *Guía espiritual*.

CAPÍTULO II

Orientación para conocer la naturaleza y el objeto de la Mística doctrinal

Alguien ha comparado la Mística con el Proteo de la fábula. Eso podrá ser verdad del misticismo que caprichosamente inventan bajo innumerables formas los incrédulos; o también, hasta cierto punto, el que *a priori* se forjan algunos desde su gabinete de estudio, sin consultar a los místicos verdaderos, ni a los doctores que los han estudiado a la luz de la sagrada Tradición.

Para evitar estos escollos, procuremos orientarnos.

Toda la energía de la mística contemplación se desenvuelve dentro de los límites de la fe sobrenatural y de la caridad con ayuda de los dones del Espíritu Santo, en cuanto son principios elicitorios de la misma contemplación. Vamos a declarar brevemente esta verdad.

Por lo que toca a la Fe, ella es el primer carácter que discierne esa contemplación de cualquiera actividad puramente natural. No admitimos en sentido alguno *mística natural*, aunque reconociendo la buena fe con que al aceptarla han procedido algunos autores, que

mucho tememos no han de lograr por ese camino más que confusión, sin el consuelo de atraer, por ventura, ni a uno siquiera de los racionalistas.

Más aún, la Fe es el principio regulador de la Mística propia de la Iglesia militante, y que la distingue de la vida del Cielo, cuyo regulador es la luz de la gloria; porque así como ésta es el sol indeficiente de aquel hemisferio de la vida consumada, así la Fe es el foco central de este otro hemisferio sombrío y humilde de los místicos que van peregrinando.

Verdad es que ella sola no basta, sino que viene en su auxilio la caridad, para discernir la mística contemplación, no tanto, y esto es muy de notar, de la vida gloriosa, cuanto de las revelaciones o visiones proféticas que en esta vida pueden recibirse del Señor. La razón es patente; todas estas comunicaciones divinas, como gracias gratis dadas que son, se conciben sin la caridad; y la contemplación divina es inseparable de ella.

Por no atender a este carácter, es de temer que algunos escritores, por lo demás dignos de veneración, no hayan logrado con todo su talento poner en claro la naturaleza y el objeto de la Mística experimental y de la directiva.

Por último, en auxilio de ambas vienen, no como quien dirige, sino como quien sirve, los dones del Espíritu Santo, que dan a los actos místicos el primoroso realce de la verdadera *experiencia interna*. Compendiemos todo el pensamiento en dos palabras: la fe y la caridad, como virtudes teologales que son, ponen el alma en comunicación directa con Dios, aunque en grado diverso; pues si la fe incoa esa obra divina, la caridad la da el debido complemento. En cambio, la que

regula toda esa sublime aspiración es la fe divina, como es fácil de entender.

Los dones se actúan aquí en el místico, y perduran en el bienaventurado; bien que esto tiene que verificarse acá y allá de un modo diferente. Allá, como ya se indicó, regula su expansión la luz gloriosa; aquí la luz de la fe, cuyos límites nunca traspasan (1), para dejar paso libre al mérito.

He ahí, pues, la triple influencia de la fe, de la caridad y de los dones, que presiden eficazmente al desenvolvimiento de la vida mística con toda su exuberancia en el entendimiento y en la voluntad.

En efecto, sin esa actividad, fortalecida como se ha dicho de las dos potencias espirituales del alma, la Mística directiva no reconoce como propio el objeto que le pertenece; y en cambio, actuadas así ambas facultades, brilla cada día más clara la orientación, sin necesidad de que tengamos que fijarnos tanto como lo hacen algunos doctos escritores en si la contemplación se verifica con o sin imágenes o símbolos.

Respetando otros muchos procedimientos que acaso enseñe en adelante la Escolástica, parécenos que hasta el presente nada simplifica tanto el estudio complejo de la Mística, como el antes expuesto; pues que así dentro de tan admirable variedad de matices sobresale la unidad misteriosa del objeto formal de esa elevada ciencia. Lo cierto es que dentro de esa unidad fundamental no hay razón para distinguir la contemplación mística en ordinaria y extraordinaria; en gratuita y no gratuita;

(1) Prescindimos ahora de otra luz diversa que pueda recibirse y que sea incompatible con la fe.

en contemplación propia de la Providencia ordinaria y otra de la Providencia extraordinaria; en una que se acomode al modo connatural que tiene el hombre de obrar, y otra propia del orden angélico. Más aún: sin desconocer otras varias etapas que enseña la experiencia, juzgamos cabe perfectamente dentro de la unidad de criterio tradicional ya señalado, cuanto ha solido denotarse por las divisiones de contemplación árida y sensible, y hasta por las de querúbica y seráfica, así llamadas según que sobresalga, ya la intuición más o menos propia, ya el fuego de la caridad.

¿Resultará de lo expuesto que las iluminaciones o impresiones divinas procedentes de las gracias *gratis dadas*, no pueden ser medio para aumentar la intensidad del acto místico? De ningún modo: esas luces pueden preparar y despertar el alma para que después con los principios formales elicitivos se actúe con más vigor e intensidad en la amorosa intuición. Más allá no se extiende su influencia.

CAPÍTULO III

La Mística especulativa con relación a su objeto en funciones de Teología fundamental y apologética (1)

La Mística directiva de que ahora se trata, tan pronto como ha logrado conocer y apreciar su excelentísimo objeto, constitúyese, como si dijéramos, en tutora y defensora de éste, a la manera que la Teología positiva desciende a estudiar los fundamentales principios y las fuentes de donde ha de sacar después los argumentos demostrativos en favor de cada uno de los dogmas católicos contra los herejes e incrédulos.

Debe haber, sin embargo, en cuanto a estas funciones fundamentales, una gran diferencia entre los procedimientos científicos que siga la teología general, y la Mística en que nos ocupamos; porque ésta presupone ya demostradas las fuentes de la revelación divina y la legitimidad de los criterios externos como los milagros y profecías, contra los cuales vienen a estrellarse y

(1) Tal vez parezca a alguno inútil esta Introducción; pero no dudo pensará de otro modo quien tenga en cuenta la historia de la literatura de la Mística desde últimos del siglo pasado.

reducirse a polvo los sofismas y argucias que suscita la heterodoxia. Así es que la Mística doctrinal, al menos a juzgar por las lecciones que nos ha dado la experiencia, parece que no alcanzará grandes resultados en su función de apologista, si no es dando a conocer a los ya creyentes y amantes del Catolicismo, la excelencia, la belleza, la importancia de la mística contemplación, para que así se confirmen más y más, por virtud de los argumentos internos de credibilidad, en el amor ardiente a Jesucristo nuestro Señor.

Los no católicos tal vez con la lectura de nuestros místicos se recreen y admiren las bellezas de su estilo, y aun puede ser que alguno sea entonces tocado de la gracia de Dios, para que empiece a creer; pero lo que digo es que convertir esas descripciones tan preciosas en arma de apologética es fomentar su curiosidad, entretenerlos inútilmente, y con frecuencia darles cierta importancia en sus disquisiciones comparativas sobre misticismo, con lo cual llegan no pocos a figurarse que tienen derecho a la beligerancia en el examen de las cuestiones más sublimes de la Religión, cuando, por ventura, no creen en ninguna, o cuando más tienen por verdadera la que no se reduce sino a una armonía.

Sospecho que varios sabios católicos, sobre todo fuera de España, leerán con desagrado el período anterior que atribuirán a que aquí entre nosotros no hay todavía experiencia de lo que hace falta en esta época para convertir a los racionalistas.

Crean nuestros hermanos los escritores de fuera, que, por lo que toca a esta nación, ya no es por desgracia verdad tanta belleza: hay no pocos enemigos a quienes combatir; y la experiencia nos aconseja que,

si han de convertirse, no lo alcanzaremos disertando sobre un trozo bellísimo de Santa Teresa, sino tomando en la mano el Catecismo para arrostrar de frente el examen de los incontrastables motivos de credibilidad.

En cambio, para edificación y fervor de los fieles, se necesita una función especial de la ciencia en que nos ocupamos.

§ I

LA MÍSTICA DOCTRINAL EN DEFENSA DE LA EXISTENCIA DE LA MÍSTICA EXPERIMENTAL

No vaya a creerse que basta la razón para que la Mística doctrinal plenamente alcance a probar la posibilidad de la contemplación mística en esta vida, así como tampoco por ese procedimiento demuestra la posibilidad de la intuición clara y perfecta en la otra. Lo cierto es que, si se hace abstracción de los principios de la fe y de la revelación sobrenatural, nuestra pobre razón no encuentra en los constitutivos esenciales del hombre, exigencia alguna que le sirva de firme asidero para encaramarse con certeza a la posibilidad de la intuición suprema y gloriosa, ni tampoco de la intuición subalterna de los místicos en la vida presente. Cuanto sobre esto se diga, ya prescindiendo de la Escolástica, ya bebiendo en las más puras fuentes de ella, como las obras de Santo Tomás, no pasará de meras congruencias, tal vez provechosas y altamente consoladoras para confirmar a los creyentes en su esperanza, pero destituídas de fuerza demostrativa para el racionalismo.

Más puede asegurarse: que, aun supuestos los principios de la fe, no se podrá con la pura luz de la razón demostrar *positivamente* que es posible la contemplación experimental. Lo único que así se obtenga, será probar que la razón no presenta argumentos en favor de la imposibilidad de esa comunicación divina.

Otra cosa muy distinta hay que afirmar, cuando se acude para la demostración de la misma *existencia* de la contemplación mística a los santos Evangelios, a las Epístolas divinamente inspiradas de San Juan, de San Pablo, etc., principalmente si, como es justo, se agrega la interpretación que del sagrado Texto han dado los santos Padres. Por lo que a estos se refiere, esa demostración para todo católico es verdadera y plenísima; y para que como tal resalte y brille, *se advierte desde luego* que en las ulteriores demostraciones que aparecerán en las páginas siguientes sobre la importancia de la contemplación dentro del plan divino según la Patrística, hemos procurado *con empeño* que sobresalga también a la vez la verdad que al presente se indica tan sólo. De no seguir este modo, cualquiera entenderá que habríamos de incurrir en muchas y fatigosas repeticiones que a todo trance deseamos evitar.

Así conoceremos cuán unánimemente los SS. Padres atestiguan la existencia de la mística contemplación; y sabido es cuán grande es su autoridad si en esa forma todos a una nos la predicán y enseñan.

Es innegable que, si se prescinde de la Tradición católica, con dificultad se reconocerá la margarita preciosa de la oración mística en los anales del mundo que precedió a la cruz; mas después del misterio divino de la Redención la existencia de la contemplación experi-

mental, objeto de la Mística directiva, brilla con tales fulgores que se necesita ser escéptico para negarla.

Por su parte, como ya veremos, los SS. Padres la dieron a conocer mucho más de lo que suele pensarse; y los Escolásticos nos confirmaron en la misma tesis.

Por consiguiente, quien no aprecie esas enseñanzas acerca de la existencia de la contemplación mística, tendrá que ponerse en abierta contradicción con todos o casi todos los Padres griegos y latinos, con el Beato Alberto M., Santo Tomás, S. Buenaventura, Alej. de Halés, el Mtro. de las Sentencias, San Lorenzo Justiano (1), etc., etc.

Tenemos, pues, verdadera demostración científica de lo que constituye el objeto de la Mística doctrinal.

Y no se olvide que aquí prescindimos de la historia eclesiástica, en especial de los orígenes del estado religioso y de sus varias formas según que se han ido sucediendo desde J. C. hasta nosotros. No hay que dudarlo: la historia de la Iglesia y de sus grandes acontecimientos, no es fácil entenderla sin la Mística, donde encontraremos la clave que nos abra la puerta para penetrar en los designios que el Señor ha elegido para establecer y propagar el reinado de Cristo en el mundo.

¿Quién, pues, se atreverá a ponerlo en duda?

Que no es lo mismo negar la sobrenaturalidad de algún acto místico especial, y aun el carácter de vida mística en que hayan sobresalido algunos Santos, aun-

(1) En adelante se alegarán estos testimonios de la Patrística y de la Escolástica, así como también de otros escritores eclesiásticos, por lo menos si la discreción no nos impide dar exageradas proporciones a esta obra.

que esto último no dejaría de ofrecer frecuentemente graves y serias dificultades en la práctica, sobre todo si ha mediado la aprobación que la santa Iglesia suele conceder para la beatificación y canonización.

En definitiva, los orígenes del Cristianismo no son sino la expansión de la vida mística, según las divinas promesas intimadas por Joel y otros santos profetas, y comunicada y consumada en la Iglesia católica por el Espíritu Santo, luz, consuelo y fortaleza de las almas. Es, pues, muy justo, que la Mística doctrinal tome la defensa de la experimental. Sobre esta base procede a dilucidar su origen divino y enteramente sobrenatural. Veamos algo de esto con la brevedad posible.

§ II

PRINCIPAL FUNCIÓN APOLOGÉTICA DE LA MÍSTICA DOCTRINAL

Como no degenerare en fanatismo, que también es posible y hasta fácil, dada nuestra miserable condición, el entusiasmo de la Mística doctrinal por defender el origen divino de la contemplación es muy razonable y fundado.

Digo que, en el desempeño de esa función apologética, es fácil declinar al fanatismo, principalmente si se considera cuánto se presta la Mística a servir de aliante a la golosina y al abuso que de ella puede hacer nuestro deseo de gozar.

Por otra parte no se olvide que los consuelos legítimos que puede ofrecer *a veces* la Mística han sido

ordenados por la misma Providencia divina para fomentar nuestro aliento en el camino de la virtud; y que, por lo mismo, cuando Dios los concede, buenos y tal vez necesarios son; y desdeñarlos entonces es refinada soberbia, como lo ha declarado nuestra santa Madre la Iglesia contra el quietismo y contra los jansenistas, que veían cuánto por ese medio el pobre corazón humano se enardecía en el amor a Jesucristo por la devoción a su Corazón sagrado.—Que si este glorioso reinado del divino Corazón es imposible sin el sacrificio, también es cierto que no tomará gran incremento sin la familiaridad íntima con Dios; y por esa causa andan de ordinario tan estrechamente hermanadas en los grandes siervos del Señor la Mística verdadera y la devoción al Corazón sacratísimo desde que ésta fué solemnemente revelada.

Ahora bien; efecto muy principal de este legítimo entusiasmo con que los teólogos místicos estudian y defienden el origen divino de la santa contemplación, es el empeño con que la disciernen de cualquiera otra energía que ofrezca analógicas semejanzas con ella. Y no es que la Mística doctrinal se declare autónoma en sus juicios e independiente de las decisiones y decretos de la sagrada Jerarquía eclesiástica, que es y será siempre la salvaguardia de la Mística. Pero cuanto se somete como hija sumisa a los fallos y juicios de la Iglesia, otro tanto se proclama independiente de las novedades arbitrarias de la ciencia modernista, para resolver que la contemplación mística nada tiene que ver con la actividad humana, por elevada que se la suponga, hasta el último grado de la expansión natural; que nada hay en los secretos de la subconciencia, que

pueda competir con la sublimidad mística, ni que ofrezca elementos aptos para una reconstrucción cuyo resultado sea el mínimo grado de contemplación sobrenatural; que ningún filósofo, llámese neoplatónico, árabe, teósofo o como quiera que sea, ha podido, ni podrá jamás, emular a los verdaderos místicos, con los cuales no pueden ponerse en parangón, sin injuria manifiesta, los sabios del mundo antiguos y modernos (1).

Está, pues, en su derecho, la Mística doctrinal, no admitiendo competencia con la llamada *psicología mística*, para la disquisición filosófica de la mística contemplación. La psicología puede hacer, como los hace sin duda para ornamento de la ciencia moderna, estudios serios y profundos sobre muchos secretos de la actividad psíquica; pero ha llegado el momento de afirmar que sus disquisiciones no pueden decorarse con el título sugestivo de *análisis de la experiencia mística*, la cual, de ser verdadera, se sustraerá a la competencia del psicólogo, y pertenece a los dominios de la más sublime Teología.

Ni vale decir en contra que la psicología no aspira a dar fallo definitivo sobre la naturaleza de esa actividad misteriosa llamada mística, sino que reduce su aspiración al análisis de los elementos que en ella pueden y deben encontrarse, porque, al fin, algunos ha de haber propios del orden psíquico, pues que el hombre es el agente que los produce.

No está mal esta confesión a la cual no todos llegan; pero ella no basta para sincerar tal proceder, como na-

(1) P. Vermeersch, S. J., *Quaest. de Virtute Religionis, quaest. de Oratone*, cap. 2, p. 98.

die está autorizado para fijar en el frontis de un templo católico repleto de maravillas del arte, una inscripción como esta: «museo de bellezas artísticas». En cada género lo principal resalta, y da nombre a todo el conjunto y eclipsa a lo accesorio; sobre todo cuando lo esencial es la Religión, y más aún si este divino elemento se asimila y penetra íntimamente en lo que de otro modo dejaría de ser lo que es, para quedar reducido a la ínfima escala de la actividad natural. Preciso es no olvidar que todo cuanto hay en los actos de la mística contemplación, sobrenatural es; y no puede asentirse a los que sostengan que esos mismos actos participan de un elemento natural y otro que pueda ser sobrenatural; nada de eso, mucho más cuando son intrínsecamente sobrenaturales en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo, como han afirmado repetidas veces doctores de varias escuelas. Y por la misma razón es un contrasentido decir que se da una *psicología mística*. Hace más de treinta años clamé, como pude, contra esa opinión (1). Y lo que puede asegurarse es que entre los mismos que juzgaban infundada la impugnación de tal lenguaje y concepto no hubo uno siquiera que defendiese con argumentos esa pretendida psicología mística. Inútil sería insistir sobre esto después de lo publicado en la obra citada (2). Desde entonces, sin embargo, la avasalladora corriente toma cada día más incremento: ¿se nos exige prueba de esta aseveración?

(1) *Estudios sobre las obras de Santa Teresa*, cap. 3, p. 95-104.

(2) No se descende aquí a combatir por principios lo que se entiende por *psicología mística*, porque este trabajo se publicó hace tiempo en mi citada obra.

Pues ábranse gran número de revistas, y se verá cómo en ellas frecuentemente se publican boletines de *psicología mística*, de *filosofía de las Religiones*, de *psicología de la oración*... Cuando esto se lee, ¿será infundado temer que cualquier día se anuncie una *filosofía del sobrenaturalismo de ultra-tumba*, o un *psicologismo armónico* de la intuición de la gloria?

Recuerdo con placer cuánto algunos sabios de rancia fe fruncían en otro tiempo el ceño cuando oían hablar de filosofía de la historia, que ostentaba la pretensión de explicar las leyes no sólo humanas sino también divinas de los grandes acontecimientos del mundo. ¡Poca cosa les molestaba! Si hoy volvieran a esta vida, no sólo habrían de echar de menos la teología de la historia, sino también el sagrado y tradicional de Teología mística, suplantado por el de *misticismo psicológico*, para significar la operación que se elabore, no ya en virtud de la gracia divina, sino en fuerza de la reconstrucción oculta de la subconciencia (1).

A decir verdad muy pretenciosa es tal teoría; pero, si bien se considera, es lógica consecuencia de la doc-

(1) Esta, digámoslo así, maravilla de reconstrucción, ¿será algo así como la reconstrucción de la historia de los pueblos antiguos por los recientes descubrimientos arqueológicos de Asiria, Egipto, etc.? El mal para los inventores de tal sistema, está en que los arqueólogos presentan ante el mundo sabio los caracteres y demás monumentos, no soñados por ellos, sino reales tal como los han hallado sepultados después de tantas generaciones; y luego sobre esa base levantan un edificio tan glorioso que no parece sino que vuelven a la vida para dar testimonio de sí aquellas remotas civilizaciones.—En cambio nuestros reconstructores no hacen nada de eso: acuden a su fantasía, y con su virtud reproductriz se fingen un sistema que les parece a ellos que no creen en lo sobrenatural, apto para dar explicación de la quinta esencia de la realidad sobrenatural. Felizmente no se les cree.

trina que admite una mística psicológica; pues que en esa hipótesis el alma tiene que ser con su propia energía el único o al menos principal laboratorio de los misterios de la contemplación.

Conforme, pues, a este criterio, están en su puesto, no sólo los que, como Delacroix (1), se han dedicado con preferencia a esa labor reconstructora, sino también en general (2) los que someten a su exámen de psicólogos, ya que no de meros fisiólogos, la vida inefable de los místicos más privilegiados de Dios.

Estos sabios, de creer es que cuando por primera vez penetraron en campo tan distinto del suyo, no se atreverían a ello sino ostentando aires de fina modestia, y adelantándose a confesar que no pretendían más que analizar la *forma externa* de tan ocultos misterios, reservando a los teólogos el juicio definitivo sobre su íntima naturaleza.

Trascurrieron los años, y era de ver cómo los que fingieron modestia para vestirse la toga de doctores, gracias a la benévola acogida que se les había dispensado, pasaron más adelante y tomaron posiciones para deliberar en competencia con los mismos teólogos acerca de

(1) *Essai sur le mysticisme speculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, 1906; Collection historique des grands philosophes; *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, dans les grands mystiques chrétiens*, 1908; Bibliothèque de philosophie contemporaine.

(2) Recejac, *Essai sur les fondements de la Connaissance mystique*, 1897; Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*; Bibliothèque de philosophie contemporaine.

W. James, *L'expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, traducción francesa por M. Abauzit, 2.ª ed., 1908.

Dígase lo mismo de otros muchos escritores, que sería larga tarea enumerar.

la naturaleza del éxtasis, del origen y automatismo, como dicen, de la mística operación.

Lo que al fin ha ocurrido es bien patente: muchas de las academias de medicina y fisiología de Europa, se han declarado independientes del criterio de la sagrada Teología, y sus doctores, sentados en su tribunal, dictan sentencia irrevocable de que la subconciencia elabora toda esa riqueza de la vida mística.

Más aún: cuando alguno de estos críticos se ve estrechado por los argumentos de la ciencia ortodoxa, sale a su parecer airoso de tal conflicto, con que él no se opone a que dentro de la subconciencia influya alguna energía trascendente, que muy bien podrá ser para los católicos el Dios personal, pero que para los que no crean bastará que sea el sér indefinido que satisfaga a la necesidad que impone el sentimiento. Así se forjan estos secuaces del modernismo la ilusión de que tales teorías no contradicen a la verdadera tradición. Oigamos a un escritor ciertamente conspícuo entre los racionalistas que explotan habilmente el doble aspecto de psicólogos y de creyentes: «Para los místicos, dice, el doble aspecto de la vida espiritual es una evolución interna que se puede explicar psicológicamente. Reconozco que más allá de los problemas y de las soluciones psicológicas, hay otros problemas, y que lo sobrenatural puede ser uno de ellos. Este es asunto propio de la crítica del conocimiento y de la metafísica, en una palabra, de la filosofía general... Yo no he pretendido en mis trabajos resolver todo el problema de la Religión: he dado siempre por supuesto que la vida mística se desenvuelve en el seno de la Religión católica... Yo no he dicho nada que indique una teoría particular de la

religión. Sin duda mi pensamiento es que la religión se explica humanamente como la ciencia y el arte» (1).

Estas palabras, que son como la síntesis de cuanto Mr. Delacroix escribió acerca de su teoría de la reconstrucción mística, y a las cuales Mr. Pacheu no tuvo por conveniente poner especial correctivo, merecieron muy justa censura de parte del P. Poulain (2). Preciso es que se entienda que la obligación que tiene todo escritor católico de guardar para con los demás las debidas consideraciones personales, no está reñida con la otra, aún más sagrada, de combatir los errores con cristiana fortaleza.

Tal es precisamente la misión propia de la Mística doctrinal, a fin de poner siempre a salvo su objeto, por tantos títulos digno de toda veneración, y que es la contemplación mística, tan superior a la psicología, a la metafísica y al arte.

A la luz de este principio es como se entiende el singular empeño que han puesto los teólogos místicos, no sólo en discernir esa misma contemplación de toda energía de la actividad natural, sino también en caracterizarla con notas esenciales para distinguirla de cualquiera operación propia de las virtudes ordinarias y de la gracia correspondiente.

El fin a donde tiende este admirable trabajo de la

(1) Carta de Mr. Delacroix a Mr. Pacheu, y que éste reproduce como apéndice a su obra *L'expérience mystique et la activité subconsciente*, p. 305-6.

(2) *Grâces d'oraison*, ch. 31, p. 614, 6.^a ed. como es de suponer. En la 5.^a ed. que poseo, no podía publicarse esta censura: la menciona y comenta con mucho desagrado Mr. Pacheu en la obra últimamente alegada. Por nuestra parte debemos afirmar que el juicio del P. Poulain nos parece muy fundado, y digno de imitación.

sagrada Tradición, es presentar, cuanto sea posible, puro y esplendente el origen de la vida mística, en la influencia sobrenatural de Dios sobre las almas por medio de los Dones del Espíritu Santo, hasta hacer que sientan más o menos una participación extraordinaria de la vida divina.

Cuando tal sucede, esa vida secreta, considerada en su elemento característico, no traspasa los límites de las potencias espirituales. Sin embargo, Dios puede hacer que el ímpetu de ese divino río se desborde a los sentidos, a las fuerzas vegetativas, a la misma locomoción, no sólo convirtiendo la acción orgánica en puro automatismo, sino también, lo que es más admirable, trocándola en signo hasta cierto punto formal de la intuición y del amor seráfico, cuanto es posible que estos se expliquen y se reflejen fuera del espíritu.

No han faltado tentativas de ingenios delicados para dar a conocer la influencia de la intuición y del amor místico pleno en la región del arte. Lo malo es que en mi humilde entender, si a esto llega la Crítica, no depura ni analiza los hechos para explicar en lo posible hasta qué punto fueron alguna vez *formalmente* místicos ciertos escritores y artistas, cuando perpetuaban, v. gr., en el papel o en el lienzo, el apogeo de su sobrenatural inspiración. Entonces sí que las funciones del místico juntamente con las del escritor, del artista, del poeta, del músico, del orador, quedan reducidas a verdadera unidad en un mismo sujeto, cuanto lo permite su naturaleza (1).

(1) Fácil es conocer que pueden ser muchas y muy diferentes las gradaciones de la influencia de la Mística en las bellas artes; pero

Rara vez, aun en los más grandes místicos como Santa Teresa (1), se verificó esa divina fluorescencia de la luz amorosa en la pluma y el arte; mas bueno es que admiremos, siquiera ligeramente, ese portento en que Dios ostenta su dominio absoluto sobre todas las cosas.

debemos por nuestra parte contentarnos con breves indicaciones, pues además de ser este punto extraño al plan de la presente obra, excede nuestra competencia.

(1) En cuanto a Santa Teresa hay documentos ciertos de donde consta que su gran libro *Las Moradas* lo escribió, en parte, arrebatada del espíritu de Dios. He aquí algunos de esos testimonios. Ana de la Encarnación, priora de Granada, en las informaciones para la canonización de la Santa depuso como testigo que ella misma «vió que (la Santa, al escribir dicho libro), tenía el semblante o rostro con una luz y resplandores muy claros; y que estos resplandores eran como unos rayos dorados..., que esto duró por espacio de una hora hasta que cesó de escribir, que serían las doce de la noche... Y vió que cuando escribía era con gran velocidad sin enmendar ni cesar; lo cual le parecía a esta testigo cosa milagrosa, como lo era y por tal lo tiene .. Lo vió todo muy clara y distintamente...» (*Año Teresiano*, t. VI, p. 19; obra del P. Fr. Antonio de S. Joaquín). Lo mismo atestiguó María de San José en las informaciones de Consuegra, como puede verse en *Escritos de Santa Teresa* de D. Vicente de la Fuente, t. II, p. 402. Mucho más notable es lo que testificó la Madre María de los Angeles en las informaciones de Talavera; pues refiriéndose a la Madre María del Nacimiento, depone que ésta vió a la Santa en un gran arrobamiento, y «a cabo de él, cuando volvió en sí, vido un papel que antes estaba en blanco le tenía escrito de su misma letra, y como la Santa vido que la dicha M. del Nacimiento la había visto, porque no echase de ver lo escrito, al descuido arrojó en una arquilla el dicho cuaderno». (*Memorias historiales*, N., n. 7): obra de Fr. Andrés de la Encarnación, uno de los hombres más sabios que ha tenido la Orden del Carmen.—En esta obra últimamente alegada se refieren otros documentos análogos.

CAPÍTULO IV

Orígenes de la Mística

Si por tal se entiende el principio que puede influir en que la energía del hombre sea propiamente mística, debemos sacar en consecuencia de todo lo expuesto en esta obra, que sólo Dios es su origen, en cuanto obra, no de cualquier modo, sino como Autor del orden sobrenatural, y precisamente según que se comunica a las criaturas racionales para santificarlas extraordinariamente.

Tal es lo que podemos llamar el origen ontológico de la divina contemplación.

Lo que ahora debe ser objeto de nuestro estudio es el origen histórico de la Mística, primero en general y después en particular de la gloriosa Mística española en el siglo xvi, que fué su edad de oro.

ARTÍCULO I

Origen histórico de la Mística en general

La Mística doctrinal investiga tanto el origen de la experimental como el suyo propio, a la manera que la

filosofía, por ejemplo, no sólo estudia su objeto, sino que, además, reflexionando sobre sus investigaciones, levanta el monumento de la historia de sí misma.

Por lo que toca a la historia de la Mística experimental todavía no da testimonio de sí el genio que para ella se necesita. ¡Quiera el Señor suscitarle cuanto antes para su gloria! Por nuestra parte, contentémonos con algunos breves rasgos, encaminados directamente a bosquejar la historia de la Mística doctrinal. Ciertamente es que en algunos puntos no se podrá prescindir de ciertas indicaciones de cómo apareció también la Mística experimental, por el íntimo y mutuo enlace que de ordinario suelen tener ambas entre sí; mas conste desde luego que son muy modestas acerca de este asunto nuestras aspiraciones.

§ I

ELEMENTOS Y CAUSAS GENERADORAS DE LA MÍSTICA DOCTRINAL.—LA PATRÍSTICA

En el origen de la Mística doctrinal influyen varios elementos muy diversos, como también en su desarrollo, y en que tome determinadas formas. De estas consideraciones generales prescindo, porque son aplicables a la Teología en general, para mencionar sólo las especiales a nuestro intento.

La primera causa especialísima, sin la cual, regularmente al menos, no se concibe la Mística doctrinal, es que preceda exuberante la experimental, que es su objeto propio, y cuyo concepto no es fácilmente ase-

quible sin que ostente su preciosa vitalidad en varias personas, aun suponiendo los gérmenes esparcidos sobre ella en el santo Evangelio y demás libros sagrados. No sería esto exacto, si al menos en los siglos apostólicos la sagrada Teología hubiera descubierto teóricamente con gran perfección los tesoros de la vida contemplativa ocultos en las sagradas páginas.

Nada de esto sucedió: el Señor quiso que la Mística no irradiara su celeste claridad sino desde el fondo de las almas que la experimentaban, ya por medio de sus escritos admirables, ya también por las palabras de fuego que salían de su boca.

Felizmente en aquella primera edad de oro de la Iglesia, los más enriquecidos con los tesoros de la contemplación divina eran a la vez, por lo general, los más encumbrados jerarcas de la Esposa de Cristo, los más grandes sabios y santos, los que se presentaban como formidables atletas frente a los tiranos, los invencibles apologistas de la fe cristiana... ¿Cómo no había de ser aquélla la edad de oro de la Iglesia, cuando todo ese cúmulo de maravillas y dones divinos descansaba en admirable consorcio sobre unos mismos enviados de Dios para extender el reinado de Cristo?

Por eso no se puede dudar que la primitiva fuente de donde brotó purísima la Mística doctrinal, y supuesta la revelación del santo Evangelio, es la Patrística, cuyos representantes poseían todo el caudal necesario para cultivarla en grado eminente. Sabían por experiencia las más altas comunicaciones divinas; y para complemento de la científica exposición, estaban iniciados en las diferentes escuelas filosóficas que a la sazón se disputaban el predominio entre los sabios.

Así se comprende cómo podían ellos depurar aquellas escuelas de todo error gentilico, y, hecho esto, utilizarlas como a humildes auxiliares para la exposición del dogma y de la moral cristiana más sublime, sin que por esto pueda afirmarse con verdad que su Mística doctrinal recibiera préstamos del paganismo, como suelen decir algunos críticos, más por rutina, según es de creer, que por convicción serena y reflexiva. La Mística ortodoxa, tal como brilla en las obras de los Santos Padres (1), nútrese únicamente de la savia interna del santo Evangelio y de los demás libros sagrados; sin que esto obste que para la exposición tuvieran que servirse de las fórmulas científicas de su época.

Por la misma razón no hay fundamento para sostener que en sus teorías se percibe sabor alguno de la escuela neoplatónica u otra semejante, a la manera que hoy no se atribuye a un escritor católico la nota de ser adicto a escuela alguna heterodoxa, porque acepte una teoría científica bien fundada que haya inventado un racionalista sobre puntos indiferentes a la Religión.

Por lo demás, y supuesta la intervención de la Patrística en la exposición de la ciencia en que nos ocupamos, ¿se necesitaría más para que ésta cundiera por la Iglesia? Reconozcamos, sin embargo, que esas páginas preciosas de los SS. Padres no serán accesibles a los que no estén convenientemente preparados para ello; pero supuesta esta condición, no cabe dudar que tan grandes maestros fueron los primeros doctores de

(1) No cabe en nuestro plan insistir más en esto, para cuya aclaración satisfactoria sería preciso un gran libro que *ex profeso* a ello se enderezara.

esa teología sublime y práctica. Y no es de extrañar, porque, sintiendo como sentían la soberana acción de Dios en lo íntimo de su alma, e iluminados con los resplandores de la más alta sabiduría, estaban henchidos de sentimiento y de ciencia para derramarse en raudales de celestiales bendiciones.

Hay que convenir, sin embargo, en que es difícil beber en la fuente caudalosa de la Patrística, sobre todo cuando se trata de la contemplación mística. Justo es, pues, que apuntemos aquí algunas de esas dificultades, para que después las tengamos delante al exponer los testimonios de los SS. Padres en favor de nuestras doctrinas, sin necesidad de tener que interrumpir a su tiempo la demostración, y con la ventaja de evitar repeticiones enojosas.

§ II

DIFICULTADES QUE HAY EN SATISFACER ENTERAMENTE A LA EXEGÉTICA POR LO QUE TOCA A LA EXPOSICIÓN DE LAS OBRAS DE LOS SANTOS PADRES ACERCA DE LA MÍSTICA.

No se tema que aquí pretendamos tratar de una verdadera Introducción al estudio de la Patrología, porque eso ni es necesario, ni oportuno; basta, pues, que aleguemos algunas fuentes de donde nace esa dificultad.

La primera es la distancia que media por razón del tiempo entre los SS. Padres y nosotros; lo cual es muy digno de atención por lo que toca a cualquiera punto

religioso, pero lo es sobre todo tratándose de la Mística doctrinal.

Esta divina ciencia, para que sea expuesta con alguna claridad, supone un cúmulo de requisitos de parte del que lo haya pretendido en cualquiera época, cual no se necesita acaso para otra ciencia. ¿Qué será, pues, si se considera la enorme distancia que nos separa al presente de los orígenes del Cristianismo?

En aquella remota edad no sólo los Padres apostólicos, quienes principalmente se ocuparon en la apología de los dogmas cristianos, sino también los subsiguientes necesitaron llevar a cabo esfuerzos maravillosos para cristianizar las lenguas en que hablaban y escribían, como la griega, la latina y la siríaca, que hasta entonces no habían servido más que a la expresión de las fórmulas gentílicas, para obligarlas a que de su fondo saltasen chispas que iluminaran las inteligencias más oscurecidas y abrasasen los corazones más abyectos, como quien lucha con el pedernal para que comunique el principio del gran incendio que se pretende consumir.

Y una vez hecha esta primera conquista, se necesitaba otro como nuevo milagro para la enunciación de los misterios de la Mística cristiana; y consistía en la invención de una tecnología la más sublime y delicada de todas las que se conocen, la más peculiar y propia del asunto venerando que se trataba de exponer, sin precedente alguno en las edades anteriores. Digo mal: los SS. Padres iniciados, por lo menos, en la filosofía y literatura de los pueblos gentílicos, conocían los misterios abominables de la magia y de las sectas paganas, los cuales podían orientarlos a veces (como se orienta el cristiano en su vida espiritual contemplando el in-

cendio de los réprobos), sacando algún tanto de esa lobreguez la misteriosa luz que debe rodear las comunicaciones con el único y verdadero Dios. Pero ¡cuánta discreción no necesitarían para quedarse entre tantas sombras con la verdad pura y austera de la verdadera mística unión!...

Suele asegurarse que para la exposición de la verdadera Mística (por mi parte no lo admito sino en lo que toca a la doctrinal y expositiva) se necesita que preceda una escuela filosófica de gran valor que preste caudal y términos y horizontes en que se desenvuelva la Mística cristiana en todo su esplendor y gloria. Según esto, dígasenos por favor: ¿en qué escuela filosófica pudieron beber los SS. Padres para dilucidar la forma exterior, la corteza de las comunicaciones divinas, más que en los Diálogos de Platón? Y después de eso, ¿qué luz pudieron de ahí aportar a sus Escritos fuera de alguna vaga e indeterminada fórmula que, comparada con la tecnología hoy corriente de la Mística, no es más que el crepúsculo comparado con la luz meridiana?

Incomparablemente más viva que esa luz muerta, debió ser la que aquellos SS. Padres recibían en su oración celestial; y así no necesitaban de tales recursos; pero además de los óbices ya indicados con que tropezaban aquellos grandes Maestros, y que eran inherentes a su época y al asunto mismo que trataban, había otras gravísimas dificultades que les obligaban a ser parcos, reservados y prudentes en la exposición, de donde resulta la vaguedad que frecuentemente se nota en sus libros, acerca de la contemplación. Indiquemos las principales:

1.^a No es para olvidada la influencia del *gnosticismo* en las sociedades contemporáneas a los Santos Padres; y dado este hecho innegable, la prudencia aconsejaba a nuestros grandes maestros en la fe, que fueran muy cautos en las expresiones que usaban ante los pueblos sencillos, para que ni en apariencia siquiera pudiera juzgarse que ellos transigían con las fórmulas gnósticas que, como es sabido, se parecen algún tanto a la expresión de las verdaderas comunicaciones divinas.

2.^a Casi siempre en los siglos de la Patrística estuvo vigente la ley del *arcano*; la cual es cierto que se extendía a la íntima comunicación con Dios, como consta de las obras de Clemente Alejandrino, de los libros llamados areopagíticos y de otros muchos SS. Padres, como ya veremos. Por cierto que la misteriosa cautela que usaron estos dos grandes varones para exponer la contemplación, creyó el ilustre Bossuet motivo bastante para inferir contra el no menos ilustre Fenelón que en esos escritos se trataba de doctrina sospechosa; pero la verdad es que todo se explica no olvidando la disciplina del *arcano*.

3.^a A todas las dificultades mencionadas se hubiera sobrepuesto la claridad de las concepciones místicas, en la exposición de los SS. Padres, si de una parte el Señor en su adorable Providencia hubiera dispuesto legarnos en las sagradas Letras un conocimiento pleno de la oración contemplativa; y de otra, si los términos adecuados para la significación de las gracias místicas no hubieran sido usados ya como lo fueron algún tanto, en la antigüedad gentilica, por ejemplo, los de *contemplación*, éxtasis, unión, etc.

Ahora bien, por lo que toca a lo primero, sabido es

de todos que la sagrada Escritura y aun el mismo santo Evangelio despiden escasa luz para penetrar en el conocimiento especulativo de la contemplación. ¿Qué maravilla, pues, que los SS. Padres en gran parte siguieran el mismo procedimiento, y que, cuando se vieran precisados a lo contrario, tuvieran que agotar su ingenio para luchar con tan enormes obstáculos, pagando entretanto tributo a la oscuridad, y hasta confesando sus propias dudas, como con su gran humildad lo hace el mismo sapientísimo San Agustín?

Por lo que toca al segundo extremo indicado, es innegable que la palabra *contemplación* es la que ante todo se necesita declarar, para que el místico elemento se aclare; mas ¡ay! confesemos que ese término mágico se presta a una tal elasticidad, y a tantas cavilosasidades de parte de los refractarios a la interpretación sencilla de la literatura patrística, que a duras penas se les puede convencer de que los Padres se propusieron tratar de la oración extraordinaria, allí donde el buen sentido lo exige.

De las ligeras indicaciones que se acaban de hacer hemos de inferir la suma importancia que se debe conceder y se concede a las verdaderas leyes de la exégesis patrística, si no queremos privarnos de la luz cristiana que resplandece en esos monumentos que nos legó la divina Providencia para disipar nuestra ignorancia. Que así como la Crítica, no la exagerada y descontentadiza, sino la racional y mesurada, ayuda en alto grado a conocer la genuinidad de esos Escritos, así la Exégesis bien entendida y fundada en las reglas tradicionales que han servido de faro a los grandes Doctores, podrán iluminarnos a nosotros, aunque se

trate de un asunto tan abstruso como es la Mística declarada en remotas edades por los SS. Padres.

Por último, tengamos en cuenta, para que más alabemos a la amorosa Providencia de Dios en proveer a nuestras necesidades, que el Señor nos ha provisto de otro auxiliar potente más acomodado a nosotros que la Patrística. En efecto, esos caudales tan preciosos atesorados en los Escritos de los SS. Padres, precisamente a causa de su incomparable excelencia, no hubieran llegado a regar por sí solos el apartado y angosto valle de nuestras almas; y así fué gran providencia de Dios que se interpusiera otro raudal no tan amplio y majestuoso, pero, a la vez que puro, más acomodado a nuestra inteligencia; otro foco de luz no tan refulgente, pero más templada, que, sin ofuscarnos, fortaleciese nuestra razón para conocer los misterios de la sabiduría secreta.

Este foco de segundo orden es la Escolástica aplicada a la Mística.

§ III

LA ESCOLÁSTICA.—EL TRATADISMO

Sucede aquí lo que en las demás ramas de la sagrada Teología: la Patrística, sin descender de las alturas de la divina montaña, explica, comenta con la sencillez del Patriarca a las tribus ignorantes los misterios que en la cima había contemplado. No ergotiza: da sólo testimonio de la verdad, y eso le basta. Lo más notable es que así el mundo se conmueve, y cae de rodillas

ante la cruz. No por eso vaya a creerse que la Patrística es puro dogmatismo, pues que en los escritos de los SS. Padres expositivos de la Mística, a la vez que chispea el fuego de la caridad, se mezcla cierto género de tratadismo que va abriendo paso al de los doctores escolásticos.

En efecto, no bien se aleja la edad de oro de la Patrística con el pontificado de San Gregorio el Grande, cuando, sin eclipsarse en ningún siglo el sol de la divina contemplación, otra luz más suave y proporcionada a nuestro alcance brilla en el cielo de la Iglesia. El Ven. Beda y otros muchos fijaron los fundamentos de la Mística doctrinal según los principios de los padres anteriores.

En los siglos siguientes jamás se eclipsó enteramente esa estrella, ni siquiera en el siglo x, ni mucho menos en el xi al cual dieron su refulgencia San Pedro Damiano y San Anselmo de Cantorvery.

De este modo la gloriosa tradición de la Mística directiva, que en el siglo viii se había elevado en la iglesia griega y en la latina a un verdadero tratado científico, bien que rudimentario; en el xii alcanza gran perfección en los dos más ilustres representantes de la abadía de San Víctor, Hugo y Ricardo, y en el Doctor melliflúo San Bernardo, por más que las obras de este Santo admiren principalmente por su inspiración.

He ahí, pues, el tratadismo más perfecto que la Escolástica dedicó a su hermana la Mística en ese siglo, y que no fué jamás superado (1), sino en el

(1) Aquí se prescinde del magisterio infuso de que pronto se tratará.

siguiente por San Buenaventura y el Dr. Angélico.

Aparecen después en la historia eclesiástica los místicos alemanes, de cuyos Escritos se desborda todavía la santa inspiración que atesoraban, bien que envuelta entre sombras (1).

Sobre que Gerson diera o no grande impulso a la Mística doctrinal, principalmente con su tratado de *Teología mística especulativa*, otros podrán juzgarlo mejor, sobre todo si logran descubrir en él nociones nuevas y expuestas con claridad y método.

Mas aparte de esto, ¡qué admirablemente ostenta su amor para con nosotros la divina Providencia! Primero nos ayuda con los sagrados Libros divinamente inspirados, que encierran los gérmenes de la contemplación mística, como medio de restauración del hombre caído.

Después hace brillar la Patrística que nos pone de manifiesto, cuanto entonces convenía, ese tesoro. Y por fin, la Escolástica con su intelectualismo admirable, abre paso a los tratadistas propiamente dichos que se acomodan del todo a nuestra capacidad.

Pasemos a ver hasta qué punto el Señor hizo ostentación de esta amorosa Providencia en España.

(1) No entra en nuestro plan aclarar estos puntos, ya en lo posible dilucidados por la Crítica.

ARTÍCULO II

§ I

ORÍGENES DE LA MÍSTICA DOCTRINAL EN ESPAÑA

Es indudable que aquí, como en las demás naciones, influyeron mucho las obras de los SS. Padres para que desde los primeros siglos cristianos se fuese conociendo la ciencia mística.

Del gran papa San Gregorio se derivó principalmente a España aquella vena riquísima de doctrina teológica práctica, que por conducto de los santos y sabios hermanos Leandro e Isidoro (1), primero iluminó a la Península, y después se propagó a no pocas regiones de Europa.

En el siglo VIII los ilustres Beato (2) y Heterio difundieron también por la península esas mismas enseñanzas; y en el IX los héroes de Córdoba, principalmente San Eulogio y el abad Sansón, en el admirable *Apologético* escrito contra el impío Hostegesis.

Ni es digno de pasarse en silencio como anillo de la tradición eclesiástica española acerca de la Mística, el célebre Tajón, arzobispo de Zaragoza en el siglo VII; de quien afirma Mabillon que fué en la Iglesia el primero que dió ejemplo para coleccionar las sentencias

(1) Acerca de San Isidoro, son preciosas las páginas que dedicó a la Mística, principalmente en el l. III de las *Sentencias*, cap. XV, n. 1 et 2, ed. Rom. 1802, p. 306; y p. 301-2. Y no menos en el l. *De differentiis rerum*, c. XXIX, n. 97, p. 96.

(2) Migne P. L., t. 96, col. 1013-4.

teológicas de los Padres, y a cuya imitación después el Maestro de las Sentencias siguió y perfeccionó el mismo sistema (1).

San Martín, canónigo de la insigne Colegiata de San Isidoro de León, nos legó también excelentes documentos acerca de la Mística (2).

Con tales y tan preciosos antecedentes no se entiende bien por qué no se continuó algo más la tradición de la Mística doctrinal en España durante los siglos x, xi y xii; pero bien se vislumbra que en todo ese tiempo estaba viva la memoria de la sabiduría mística, mucho más cuando en el siglo xiii el mencionado San Martín con tanto empuje la dió a conocer.

Digno sobre todo de especial mención es el incomparable mallorquín Bto. Ramón Lull, que no pudo menos de formar escuela tanto en su siglo xiii como después. ¡Lástima que los azarosos tiempos porque entonces atravesaba España, impidieran que se diesen más a conocer aquellos rasgos tan admirables del mártir, del sabio, del místico doctor!

Después nunca han faltado en esta nación quienes perpetuasen tan hermosas tradiciones; citemos sólo algunos: Fr. Bernardo Fontoya, cartujo, en su *Tratado espiritual* de las tres vías, y en la *Escuela de la divina Sabiduría*; Juan de Torquemada en sus *Contemplaciones*; Fr. Lope Salinas, *Escala de la perfección hasta subir al perfecto amor de Dios*; Gómez

(1) Véase sobre ese sabio prelado, por lo que toca a la Mística, su obra *Sententiarum libri quinque*, Migne P. L., t. 80, Sentent., libr. I. c. 36, col. 768-9 et 770; libr. III, c. 14, col. 866 et sq., et c. 45 et 51.

(2) Pueden verse las obras de este Santo en Migne P. L., t. 208, principalmente col. 15, 1267, 1065, 1222-3.

García en el *Carro de dos vidas activa y contemplativa*; Fr. Francisco de Osuna en su *Abecedario espiritual* (1); Fr. García de Cisneros en su *Ejercitatorio* y otros que mencionan Menéndez Pelayo (2), y varios escritores de Literatura española.

Como se ve, no faltaron en España antes del siglo xvi escritores que dieran a conocer la Mística; pero, aunque los consideremos a todos colectivamente, es cierto que jamás hubieran podido ser indicio de la gran edad de oro que para esta sagrada Ciencia empezó con los dos serafines del Carmelo.

§ II

LA GRAN MÍSTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI, CONSIDERADA EN SUS CARACTERES PECULIARES, NO TUVO PRECEDENTES ADECUADOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA.

En cuanto a las demás ciencias, inclusa la Teología escolástica, cuya más alta personificación fué Santo Tomás, bien puede asegurarse que llegó a su perfección gracias a los caudales que iban aportando en cada siglo los sabios que Dios suscitaba; como los grandes ríos aumentan sus aguas benéficas con las corrientes que reciben a su paso y se derivan de las montañas vecinas.

La Teología mística, cuando llegó la hora de su pleno desenvolvimiento, tal como lo hemos alcanzado, no obtuvo su perfección conforme a ese procedimiento:

(1) Las Carmelitas de San José de Avila custodian con gran reverencia el ejemplar de esta obra que usó Santa Teresa.

(2) *La ciencia española*, tom. III, p. 164.

como es tan alta sin duda el Señor quiso fiarse menos de la cooperación humana, aun para lo que pudiera obtenerse por natural industria. En esto como en otras muchas excelencias, Santa Teresa, mejor que San Juan de la Cruz, nos orienta (1), puesto que pudo menos que su hijo predilecto recibir préstamos de la ciencia adquirida.

Ella, sí, fué progresivamente recibiendo cada día más luz y amor seráfico; pero todo este perfeccionamiento obrábase en lo interior, sin depender más que de Dios. No cabe dudar que en torno de esa bendita estrella se movieron los astros más brillantes de la Teología en aquel siglo; pero no hicieron más que asegurarla de que iba bien con Dios: su único Maestro era el divino Esposo. Y hasta para la exposición de las mercedes que recibía, dábalele magisterio infuso, con que se aventajaba a los doctores más excelentes que, no acertando todavía entonces con el secreto de tanta inteligencia, querían enmendar lo que ella mejor que nadie sabía.

Varios libros la sirvieron en el principio de su elevación a Dios; pero no hicieron todos ellos más que ayudarla a desasirse del mundo y empezar a concentrarse en su Dueño soberano.

En cuanto a San Juan de la Cruz, hasta cierto punto hay que convenir en que, por doquiera que marchaba exponiendo los arcanos de la Mística descubría reminiscencias de los SS. Padres y otros muchos Doctores, cuyas obras había estudiado a fondo (2). Sin embargo,

(1) En estas dos lumbreras me fijo ahora únicamente, porque ellas son la síntesis de la gran Mística española.

(2) Así lo asegura el P. Fr. Wenceslao del Santísimo Sacramento. *Fisonomía de un Doctor*.

el gran místico en estas fuentes lo único que aprendió fué a iniciarse en esa alta sabiduría; y después el mismo Dios fué, como para Santa Teresa, su único Maestro.

Es indudable que si la *formación inicial* de estos dos incomparables místicos se debió en gran parte a la lectura de los maestros precedentes, la *formación completa* no la debieron sino a Dios. Tales son los orígenes de la gran Mística española, tan pronto nacida como perfeccionada, no sólo en cuanto fué experimental, sino también en cuanto teórica y directiva por razón del magisterio sobrenatural e infuso con que el Señor los enriqueció a ambos.

No bebieron, no, para nada nuestros grandes místicos en las fuentes heterodoxas; por otra parte, la bendita lengua española en que escribieron fué gran alivio para la exposición de los divinos arcanos que enseñaron al mundo, pero no del todo, puesto que, aun elevada a tanta perfección como había alcanzado, con frecuencia se veían precisados a inventar nuevos términos y ensayar giros hasta ellos desconocidos.

Lo que han dicho renombrados críticos de que no se concibe poesía mística sin que precedan sabias escuelas filosóficas que preparen el camino a la delicada elaboración artística propia del poeta, lo juzgo por una de tantas licencias que se toman los contemporáneos, al menos mientras no distingan entre la inspiración poética infusa y entre la poesía mística en general.

Cuando Santa Teresa y San Juan componían sus versos, lo hacían en fuerza de la inspiración y del amor, que recibían orando, y puestos en comunicación sólo con Dios.

Por último, ni el pseudomisticismo de los árabes, ni

aun la misma escuela mística alemana influyeron en modo alguno en que la mística española alcanzase su incomparable predominio ante los sabios católicos, y ante la misma Iglesia (1).

La demostración de esta verdad la alcanzaremos cuando hayamos puesto en claro los caracteres peculiares de la Mística española. Tratemos, pues, de estudiarlos siquiera brevemente. No pequeña ventaja encontramos en esto, cuando nos basta fijarnos en los dos grandes místicos del Carmelo.

Échase de ver en ellos que la amorosa Providencia divina los distinguió a cada uno con su misión propia y especial. Santa Teresa recibe el encargo de catalogar las ascensiones místicas, y de fotografiar *positivamente* cada uno de los grados y matices propios de las Moradas que las almas van recorriendo en dirección a la gloria. Tal vez Dios quiera en adelante revelar más gradaciones. Por hoy no se conocen otras que las indicadas por ella en su celeste planisferio; y bien puede ser que nunca otras nuevas se alcancen. Lo que hizo Aristóteles en la Lógica humana con sus célebres cate-

(1) No pocas veces he tenido ocasión de admirar los arranques sublimes de los místicos alemanes; pero dada la efervescencia, no siempre discreta, con que exageraban las sublimidades de la unión con Dios, hasta perderse en laberintos de conceptos que no pueden fácilmente defenderse; me siento inclinado a alegrarme de que la Inquisición española prohibiera su lectura. Tal vez influyeron algo los místicos del Brabante en S. Juan de la Cruz; sin embargo, bien puede ser que este Santo, de la lectura de los místicos alemanes lo principal que sacara fuese extremar la nota contraria a las exageraciones de *absorción* y *aniquilamiento* y *unidad* con que éstos tanto se deleitaban. Por lo mismo no sé con qué fundamento el P. Chocarne (p. 24, prefacio a la *Vie et Oeuvres* de Saint Jean de la Croix, trad. par les Carmelites de Paris, París 1891), sostiene que la escuela mística del Brabante y de la alta Alemania, fué la preparación para la gran escuela mística española.

gorías, lo descubrió Dios a la Santa para la Lógica divina con el plan de su *Castillo* interior. Es, pues, Santa Teresa la encargada de pintarnos al vivo en el cuadro de sus incomparables libros la *positiva* belleza de las gracias místicas.

San Juan de la Cruz nos describe en los suyos, no menos admirables, la *negativa* de los arcanos ocultos en esos mismos dones.

Así ambos se completan mutuamente. No hay que buscar en San Juan el plan de ir por grados describiendo cómo el alma recibe nuevos torrentes de claridad divina: eso ya lo había hecho antes Santa Teresa, y así se da él por satisfecho. Lo que hace es agregar al planisferio teresiano la descripción del hórrido desierto que la Providencia establece, a manera de ley, entre la Ascética y la Mística. Y aun después de penetrar en la tierra de promisión de la oración sobrenatural y francamente mística, no parece sino que prescinde de los consuelos entonces recibidos, a no ser que esto le sea imposible, para volver a las hórridas pruebas de la noche del espíritu. Diríase que en su abnegación absoluta y suprema a todo lo deleitable, no le contenta más que la *nada*, ni le atrae en este destierro más que la privación propia del purgatorio; ni parece que descansa más que llamando *noche* a todas las claridades peregrinas y propias del camino místico, mientras no se llegue a la posesión del *lumen gloriae*.

Santa Teresa, en cambio, es más sintética, porque, aunque no se fija de propósito en el período de transición que media entre la oración ordinaria y la extraordinaria, bien que no deje de insinuar las pruebas entonces inminentes, cuando ya el alma ha sido introducida

en el Paraíso místico, la Santa es su guía, no sólo para anunciarla los puros deleites que recibirá, sino también las penas inefables que ha de sentir, y que pinta en cada etapa con más encanto y poesía que nadie. Lo que hay es que sabe entonces mezclar con tan extraña y magistral sabiduría las luces y sombras, que el pobre espíritu, por naturaleza débil y apocado, toma aliento y se resuelve mejor a seguir adelante.

Ahora bien, ¿hubo jamás, antes de la escuela española, quien llenara estos requisitos? Es fácil en una ciencia reducir la atención a lo que no puede menos de cautivar al mismo vulgo. Tal sucedió con el éxtasis antes de Santa Teresa; y bien puede ser que sea reproducción de la especie propia de la época anterior al siglo XVI, lo que hoy mismo hacen sobre todo los racionalistas, de no considerar apenas como operaciones místicas más que las puramente extáticas.

Santa Teresa no se contentó con atender a lo exterior que fascina; sino que, fijándose en los caracteres distintivos de la oración ordinaria y de la extraordinaria o sobrenatural, contribuyó a la claridad de la noción mística más que todos los doctores precedentes.

Si esto hace la Santa, por su parte San Juan de la Cruz encuentra la orientación durante el período de transición, el más difícil de las pruebas, precisamente en la pavorosa tempestad de las noches del alma. Debe ser gran piloto aquel que nunca se asegura más de su verdadera posición y de lo que debe practicar que en tiempo de la deshecha borrasca, cuando los demás se desconciertan.

Así hizo San Juan de la Cruz, al fijarse en el fragor de la tempestad que se desencadena durante el período

de transición de la oración ordinaria a la mística (1).

No creo que se necesiten más títulos para admirar la Mística española. Ya veo que no pocos escritores legitiman de otros muchos modos el entusiasmo con que es de propios y extraños ensalzada San Juan de la Cruz; pero juzgo por más discreto contentarme por ahora con estas ligeras indicaciones.

Fijémonos un momento en los diferentes designios que tiene Dios sobre estos dos grandes místicos. Santa Teresa tan pronto como se conocieron sus obras no ha necesitado más: creyentes e incrédulos caen rendidos ante ella; y para escribir su apología hay que ir siguiendo como se pueda su vuelo de arcángel, para contemplar y dar a conocer sus maravillas, depositadas en cada una de las páginas de sus escritos.

¿Se podrá afirmar otro tanto de San Juan de la Cruz? Tal vez sí, o acaso más en algunos puntos; pero esto no sucederá, al menos así lo creemos, sino cuando se escriba una apología digna de ese gran místico, la cual, prescindiendo de meras declamaciones, se fije en los principios oscuros que sirvan de base a cuanto enseñó, para suplir el vacío que existe por haberse perdido parte de sus escritos, reforzándolos con la posible demostración, o por lo menos haciendo ver la perfecta conformidad que sin duda existe entre los dos Serafines del Carmelo.

(1) No se insiste aquí en esta idea, por quedar ya expuesta oportunamente en el tomo III.

SECCIÓN SEGUNDA

LO QUE NO ES LA MÍSTICA

Puesta ya en claro, cuanto se ha podido, la naturaleza de la Mística doctrinal, es cuando parece oportuno presentar algunos de los muchos errores suscitados contra ella; entresacando de su historia, todavía no escrita por un genio que pueda abarcarla en su conjunto, tan sólo aquellos que merezcan especial atención por su mayor trascendencia.

CAPÍTULO I

El Quietismo lejos de ser la verdadera oración de quietud, es error diametralmente opuesto a ella

Ya se ha indicado varias veces, pero conviene repetirlo: los enemigos de la Mística, para impugnarla, toman uno de estos dos caminos: o la confunden con el pseudo-misticismo, o, lo que es aún más grave, forjan un misticismo en alto grado repugnante, tomando modelos para su ficción de lo más absurdo que ofrecen los anales antiguos y modernos del gentílico y de los que se han ido sucediendo en los siglos cristianos; y después presentándole ante las miradas de sus contemporáneos en el

vasto enciclopedismo de la secta les gritan con aires de triunfo: «esa es la Mística cristiana, la que llamáis más pura y hermosa flor de la Religión católica; aborreced, pues, el Catolicismo».

Como es muy burda esta labor, y fácil de ser conocida, la secta que sobrevive por ahora al fin desastroso de sus adeptos tiene paciencia y divide en secciones su trabajo: a una generación la encomienda que fabrique el ídolo del quietismo, ante el cual ella misma se postra y adora; y a la siguiente la encarga que vocifere primero estar contenida dentro de él la Mística verdadera, y después le reduce a polvo ostentando triunfo colosal, como si ya la Mística hubiera fenecido.

Mas he aquí que después de tan aparatoso lujo de victoria la Mística resplandece con más imponente vida que antes. ¡Ridiculez de adversarios ineptos!

Para poner en claro tan malas artes, y a la vez despejar nuestro camino de malezas, aprovechamos la presente ocasión de estudiar el quietismo pestilente en sus mismas raíces, a fin de sacar después la consecuencia: no es tal la Mística ortodoxa. No es esa la verdadera oración de quietud.

§ I

¿QUÉ ES EL QUIETISMO?

Asombra el ver cuántas palabras ha ido robando a la Moral la impiedad de todos los siglos. Por lo que toca al asunto presente basta la autoridad de Bossuet, que dice que el nombre de *quietistas*, consagrado en su origen para designar únicamente los que se entre-

gaban al santo reposo de la contemplación, después a causa del abuso se ha hecho aborrecible, y se reserva para designar los que so pretesto de contemplación y unión con Dios se entregan a una vergonzosa inacción, o por lo menos dejan de practicar algunos actos mandados por Dios y esenciales a la verdadera piedad (1).

Si bien se considera basta conocer un poco lo que es el corazón humano para que no nos extrañemos de tales y tan peligrosas tendencias. Raro es el hombre que se rinde a seguir las huellas de los que le hayan precedido, o de confundir su voz con los que pueden sobresalir más con las suyas. Lo que hace entonces la soberbia, es seguir derroteros no trillados, para atraer sobre sí las miradas de los otros. Tal es la ley del mundo, principalmente en cosas de piedad, que de suyo, por ser tan excelente, mal encaminada se presta más a ser manjar sabroso del orgullo. Juzgue, pues, quien leyere, qué cebo de tan apetitosa calidad encontrará en el quietismo, quien a la fina soberbia agregue, como sucede de ordinario, la pereza y el refinado deseo de regalos y comodidades. Con eso está dicho lo que basta para conocer el error de que se trata.

§ II

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL QUIETISMO

Como se ve, me propongo exponer ante todo el quietismo especulativo, para después referir, siquiera

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, l. X, n. 3.

sea a grandes rasgos, el práctico tal como la historia nos le presenta en varias épocas.

Para seguir este orden me fundo en una razón que juzgo atendible. En cuanto se refiere a la Mística ortodoxa, la experimental o práctica es anterior a la teórica, y ésta toma su origen de aquélla como de su fuente primordial. Para la Mística experimental no es necesario que preceda más que la bondad inmensa de Dios y un alma henchida de fe y de amor. Cuando leo en los críticos modernos que se necesita no sé qué grado de cultura filosófica y de elaboración intelectual, lo tengo por dislate y preocupación rutinaria de la Crítica de hoy que no se contenta sino con presentar en sus escritos ciertos cánones que los demás no entiendan ni puedan vislumbrar.

En cuanto al pseudomisticismo sucede todo lo contrario. Es el hombre su único autor con su orgullo y sensualidad. Tiene, pues, que idear el plan de su engendro para sacarle en su día a plena luz.

Antes, pues, que el quietismo apareciese, hubo en cada época quienes ideasen los principios fundamentales en los cuales pudieran inspirarse sus autores.

Ocorre por consiguiente preguntar: ¿cuáles son o debieron ser estos principios? ¿Hubo uno o fueron muchos los que en cada época dieron por resultado las varias formas del quietismo?

Como después veremos, este abominable error se pierde en la oscuridad de los tiempos, y además los escritos que le atestiguan, a pesar de las investigaciones de los sabios, no nos ponen a cubierto de toda duda en cuanto a su desenvolvimiento y origen. No resta, pues, otro medio, para contestar a las prece-

dentes cuestiones, que fundarnos en los monumentos que nos ha legado la antigüedad; y después estudiar si los fundamentos doctrinarios que aparecen como tales en los Escritos que nos den a conocer el quietismo de cada época, se acomodan a las formas varias que éste tomó en cada una de ellas.

Por otra parte, es innegable que por varios principios se puede llegar al quietismo, tal como se definió en el § I.

Ahora bien, por lo que toca al indostánico basta que atendamos a la doctrina en que está fundada la perfección moral de los indios, como consta de los *Vedas*, que son sus libros sagrados. He aquí, según una compilación hecha de ésta (1), y que se tiene por verídica, los principales puntos atinentes a la moral indostánica.

«La perfección suprema o el bien soberano del hombre consiste en la abstracción completa, es decir, en el reposo absoluto del alma... El que allá sube, está al abrigo de toda enfermedad física y moral...; no hay para él ni actividad ni aún pasividad, porque entra en la eterna e inmutable sustancia... y se identifica con Dios».

Si a lo dicho se agrega que, después de profesar la unidad del gran Todo, los indios creían también que el hombre por ciertas prácticas, aun acá en este mundo llegaba a verle y a ser dios, se tendrá cuanto se necesita para inferir que su quietismo se funda en la doctri-

(1) Innumerables publicaciones dan testimonio de la compilación, al parecer exacta, de los *Vedas* hecha a principios del siglo XIX por Anquetil-Duperron. Sin haber, pues, consultado el original tenemos derecho a fundar sobre ella nuestro breve extracto.

na que creían acerca del panteísmo y de la perfección moral reservada al hombre en la vida presente.

Por lo que toca a los neoplatónicos de Alejandría, sabido es cómo y por qué caminos llegaron a las mismas conclusiones que los indios. Dos medios hay, decían, de conocer: el uno ordinario, que es el de la razón, el otro el de la intuición o contemplación. El primero, que es el de la multiplicidad, nada vale para conocer al *Sér* único. Si le rechazamos, seguramente entraremos en la intuición del *Sér* que está cerca de nosotros, y le sentiremos y aspiraremos su aliento. Para llegar a esa felicidad, tenemos que arrancarnos de todo lo sensible y de toda práctica y de todo afecto. Así entra el hombre a ser una sola cosa con Dios, despojándose de toda operación.

Resulta, pues, que para los neoplatónicos el principio fundamental de su quietismo es como el de los indios; y su doctrina acerca de lo que llamaban, también como aquellos, la única perfección moral del hombre, fué sin duda la que por lo mismo debió conducirlos a las mismas consecuencias del quietismo panteísta.

En todas esas formas tal vez no encontraríamos siquiera explicación aparente para tanto desatino, si, contentándonos con atender a la doctrina que profesaban sobre la perfección moral del hombre, prescindimos de su panteísmo.

En cambio, al explicar cómo se fué desarrollando el quietismo en varias sectas posteriores hasta la reforma protestante, tal vez no encontremos la piedra de toque para darnos razón de tantas aberraciones, si prescindimos de las doctrinas dualísticas.

Los gnósticos, por ejemplo, y lo mismo puede decirse de muchos de los quietistas posteriores, no se entiende cómo pudieron atreverse a profesar tan descaradamente su doctrina acerca de la separación entera y absoluta entre la parte superior y la inferior del hombre, sin que de algún modo, al menos confusamente, profesasen el dualismo. Con éste, en cambio, queda todo explicado, sin exceptuar las prácticas abominables a que se entregaban según su mismo sistema.

Y he aquí otro de los principios fundamentales del quietismo, si aceptamos como probable esta última opinión.

Por lo que hace a los principios que informaron las doctrinas quietistas de los siglos posteriores, más que a los gnósticos hay que atribuir su influencia a los neoplatónicos alejandrinos, como lo reconocen comúnmente los críticos.

Doy por supuesta la conformidad que existió entre los errores de Escoto Erígena y los de Amaury de Bene, al menos en lo que se refiere al panteísmo y al quietismo doctrinal, que el último, como discípulo aventajado en este punto, desenvolvió diciendo *que el Espíritu lo obra todo y lo es todo, y por esto las obras del hombre son vanas e inútiles; y que la fe y la esperanza son no más que virtudes aparentes que únicamente se pueden suplir con el conocimiento de la verdad.*

Según los Ortlibienses y los Hermanos del Libre Espíritu, las cosas exteriores son del todo inútiles: con dejar que obre el Espíritu y oír lo que inspira, basta para que el hombre llegue a ser dios. Y una vez así deificado, puede el hombre, sin pecar, entregarse a toda

abominación. Como se ve, no pueden aparecer con más claridad los caracteres del quietismo.

Otro tanto debe asegurarse de los Beguardos condenados por el concilio de Viena, cuyos decretos se promulgaron en 1316 por Juan XXII y constan en el Derecho canónico con el nombre de *Clementinas*. Dejando a un lado la inocencia de aquellos Beguinas que no habían abandonado la fe ni la pureza de costumbres, justo es afirmar que los demás, y especialmente los Beguardos, consciente o inconscientemente, según su grado de cultura, habían participado de la influencia del neoplatonismo, de Erígena y de los Hermanos del Libre Espíritu.

Para colmo de males apareció en la escena el maestro Eckart, que con su doctrina dió aliento a tanta herejía y perturbación social.

Es de notar cuán profundas raíces había echado en todas esas sectas el error panteísta. Frecuente era entre ellos proclamar la identidad de Dios y del mundo; y como consecuencia inferían que el hombre encontraba en lo más profundo de su vida íntima, o sea en Dios mismo, la perfección, la bienaventuranza y la libertad. Lo que por libertad entendían ellos, sabido es: la degradación y la inmoralidad desenfrenada.

El panteísmo de Eckart no hay para qué exponerlo, porque sabido es de todos. Lo que debe ahora notarse, es que ese maestro de la herejía enseñó todos los principios que después en cada época ha ido desenvolviendo el quietismo.

Uno de sus fundamentos consiste en desdeñar la oración ordinaria, así como también la fe del vulgo, principalmente la que tiene por objeto la sagrada Humanidad

de Jesucristo. Los primeros pasos del alma para alcanzar la sabiduría, dice el mismo, es renunciar a todo lo visible: cuando así se arranca de la multiplicidad, recibe la suprema virtud, la abstracción, recibe a Dios. Cuando cesa la acción, el hombre contempla y viene a ser dios.

Es imposible no ver en Eckart su conformidad con los errores de Plotino y demás neoplatónicos. Verdad es que en todas sus obras palpita no sé qué entusiasmo y admiración hacia la Majestad divina, que le ponen a cubierto de las consecuencias extremas, como lo ha probado el sabio P. Denifle.

No place esto a Mr. Delacroix, escritor contemporáneo, de quien se tratará oportunamente, y por lo mismo donde Eckart se detuvo en fuerza de las tradiciones religiosas que formaban felizmente la atmósfera de su tiempo, allí está Delacroix para sacarlas con audacia, derrochando metafísica sin tino para probar que «la creación se realiza en la eternidad, que Dios crea al mismo tiempo que es, o lo que es lo mismo, que establece por el mismo acto su *divina* existencia y la de las *demás cosas*» (1).

Como se ve, no he juzgado oportuno descender a minuciosidades para exponer los fundamentos del quietismo anterior a la Protesta del siglo xvi. Al fin no era ni podía ser ese el plan de la presente obra.

Por la misma razón me contentaré con presentar

(1) Así entre mil cabilosidades discurre ese escritor en el apéndice (p. 284) a su obra *Essai sur le mysticisme speculative*, etc., 1900. En este trabajo el autor descubre su incredulidad y panteísmo más que en la obra publicada en 1908, de la cual se hará después mención.

algunas indicaciones acerca de los principios en que se apoyó el quietismo de los siglos posteriores.

Ahora bien, cuando se investigan las raíces del posterior a la reforma protestante, lo ordinario es sostener que las doctrinas de Lutero y sus discípulos asentaron las bases (del quietismo). No se puede negar que una vez supuesta la doctrina luterana de que la naturaleza del hombre quedó sustancialmente corrompida por el pecado original, era lógico inferir que toda la actividad humana es viciosa, y que por consiguiente lo único bueno que puede hacer el hombre es reducirse a la inacción, al quietismo.

Los corifeos de la Protesta tenían poco de contemplativos; pero es lo cierto que se mostraron desde luego entusiastas defensores del pseudomisticismo, como ya se ha notado en otro lugar; y además de la raíz de su sistema, o sea, del espíritu privado, brotó el iluminismo en los Quáqueros y Metodistas de Inglaterra, y en los Pietistas y Swedenborgianos de Alemania. Si a esto se agrega el escepticismo que cunde entre los protestantes, y que en cierto modo, desesperados de poder reconstruir el edificio ruinoso de su fe religiosa, les obliga a recurrir a la única tabla que les queda de salvación dentro de su sistema, se comprenderá fácilmente la disposición y la tendencia de los hombres reflexivos a encontrar en el espíritu privado y subjetivo el *Misticismo* que de algún modo llene el vacío de sus creencias y prácticas religiosas.

Verdad es que para depurar enteramente el origen de las doctrinas protestantes acerca de la naturaleza del pecado original, apenas aparece otro medio que acudir también al dualismo o maniqueísmo.

Supuesto este error, el cuerpo será obra del mal principio, y como tal ejercitará su actividad independientemente del alma, a la cual no habrá que imputarle los más vergonzosos excesos del mismo cuerpo, ni tampoco su propia actividad espiritual, siempre que luche por alcanzar en su interior la intuición contemplativa y en ella la unión con Dios por la inercia y el reposo absoluto.

Para que estas doctrinas pestilentes influyesen en el quietismo del siglo XVII no era preciso que las formularsen y abiertamente las hiciesen suyas los quietistas radicales y mitigados de entonces: bastaba que aspirasen la atmósfera malsana que cundía por todas partes, saturada de protestantismo; pero hay que convenir en que si la Protesta fué su fuente próxima, la herejía de Manes es al fin la única explicación integral del pesimismo entrañado en tan pestilente error.

§ III

EL QUIETISMO EN ACCIÓN

Supuesta la doctrina del párrafo anterior, y sin perder de vista que el pseudomisticismo es tal como el hombre le fabrica según sus monstruosos ideales, no hay que hacer sino sacar las consecuencias de los principios ya expuestos.

Es muy de notar cuánto el quietismo se ha propagado en todo el mundo, y durante todas las edades.

Entre los indios, los *yoguis* le abrazan con la mayor

exaltación hasta las últimas consecuencias que rayan casi en lo imposible. Son por demás curiosas las descripciones que de estos infelices nos da, entre otros muchos, Maret en su *Ensayo sobre el panteísmo*: «El Yogui, afirma, es un solitario que con la mira de alcanzar la unión más perfecta con el sér infinito se aísla de la sociedad humana, abandona todos los cuidados de la vida, se despoja de toda actividad, de todo pensamiento concreto, y se absorbe enteramente en la muda contemplación del *yo infinito*. Las selvas... los lugares sagrados están poblados por centenares de hombres..., que suelen estar a veces años enteros clavados en tierra en una sola postura sin mover pie ni mano...»

Ignoro, y acaso nadie lo sabe, si ese quietismo real, aunque parezca inverosímil, trascendió con su influencia hasta el neoplatonismo de Alejandría. Como quiera que sea, nadie puede negar la conformidad que existe entre ambos.

Plotino, el más conspícuo de los filósofos de esta última escuela, dió a conocer el estado en que, a su entender, se encontraba su alma al gozar de la unión con el *primer Sér*: «Entonces, como refiere Porfirio su discípulo, el alma no ve, se levanta sobre la vida; no piensa, está sobre todo pensamiento; no es alma ni razón: es lo que ella ve (o sea el Bien supremo); no tiene forma, ni ciencia ni nada más que el Bien supremo. Cuando se sustrae a las cosas presentes, el primer Sér le aparece... y llega a ser *uno* con Él».

Para que se pudiera describir a los gnósticos sería preciso descender a sus antros, o por lo menos transcribir los rasgos con que los SS. Padres, entre otros San

Ireneo (1), Clemente de Alejandría (2), San Epifanio (3) y muchos historiadores eclesiásticos nos los han descrito para nuestra enseñanza.

Por lo que toca a las formas con que prácticamente apareció el quietismo en los siglos siguientes hasta el desgraciado Molinos, es cosa inútil para nuestro caso tenerlas en cuenta; pues todas ellas son abominables y dignas de pasarse en silencio. Por otra parte el Molinosismo tuvo empeño en asimilarse las formas que principalmente ofendían al pudor y eran contrarias a la luz de la razón y de la fe y al mismo sentido común.

El quietismo más conocido es el que en España y Francia produjo sus pésimos frutos de inmoralidad y desorden.

Es de notar las gradaciones a veces sutilísimas con que se dieron a conocer los quietistas mitigados. Lejos de hacer algunos hincapié en defender la inacción (cosa de suyo abiertamente detestable), se contentaron con exagerar las ventajas directas de la oración, tomándola como la síntesis del cumplimiento de todos los deberes cristianos.

Otros ya fueron refinando su sistema, y osaron decir que no la oración en globo sino precisamente la mental, era el único ejercicio de la santificación.

Por este medio imaginaban algunos alcanzar un grado tan delicado y fino de simplificación en su vida interior, que bastaba él para que Dios lo obrase todo

(1) *Adv. Haeres.*, 1. I, c. 6.

(2) *Stromat.* 1. II.

(3) *Haeres.* 28, n. 4.

en el alma, sin que de parte del hombre se necesitase otra cosa que *dejar hacer*.

De tal manera había, por no decir *hay*, quienes erigían tal doctrina en sistema práctico de su conducta, que no se determinaban a cumplir los más rudimentarios y graves mandamientos sin que ellos sintiesen interior impulso a la ejecución (1). La famosa Mad. Guyon fué singular e ingeniosísima sobre la necesidad de *sentir la moción interna*, para poder legítimamente determinarse a obrar (2). Por último, y para no hacernos interminables, al paso que unos tan sólo excluían de la oración perfecta los actos *reflejos*, otros, más exaltados aún en su grado de fanatismo, rechazaban también hasta los más simples y delicados, llamados *directos*.

De este principio, agregado a otros no menos peligrosos, inferían la exclusión de todos los deseos y peticiones, aun de las virtudes y de la misma gloria, sobre la cual no temían defender la *absoluta indiferencia*. Hasta ese punto prolongaban, víctimas de la ilusión, su asendereado *abandono*, cuyos matices son tan varios como las caprichosas ondulaciones del viento y los inciertos giros del vuelo de la mariposa. Autores hay, y ¡ojalá que en España no hubiera penetrado tan peligrosa tendencia!, que tan sutilmente se insinúan por esa senda, que no pueden ser tildados de peligrosos en este punto, si no es, como escribe el docto P. Poulain, a causa del olvido que allí se nota de ciertos correc-

(1) Véase sobre este fanatismo inmoral y corruptor a Bossuet (*Etats d'oraison*, l. VII, n. 28).

(2) Véase *Les Torrents*, p. I, c. 9; y *Moyencourt*, c. 20.

tivos necesarios al menos para el vulgo de los lectores; olvido contra el cual indica dicho Padre con justicia que nuestro venerado Padre San Ignacio pone en guardia en su regla 14 sobre la ortodoxia, a propósito de la predestinación (1).

(1) P. Poulain, *Les grâces de l'oraison*, c. XXVII, n. 27 y not.

CAPÍTULO II

El psicologismo aplicado a la Mística

Es un hecho digno de profunda meditación lo que la impiedad racionalista contemporánea ha pretendido llevar a cabo para explicar lo que es la Mística, despojándola de su carácter sagrado y eminentemente sobrenatural. Para alcanzar este soñado triunfo, presumió escribir la historia de todas las religiones sin exceptuar el Cristianismo, y presentarlas como el desenvolvimiento y la mera expansión del espíritu humano, y, juzgándolas a todas divinas, colocar en su centro al hombre como el único verdadero dios creador de toda forma religiosa, y de todo misticismo.

Para la ejecución de este plan diabólico, han apelado los sectarios al arsenal de todas las ciencias: la historia lo demuestra.

La última evolución hasta el presente de ese vastísimo complot contra la verdad divina, ha sido abusar de la *psicología*. No es fácil calcular hasta dónde llegarán todavía esos formidables ataques; pero basta decir, concretándonos a lo presente, que son tantos los

libros y revistas dedicados a esa propaganda, que semejan un turbi3n inmundo que amenaza destruir hasta el 3ltimo germen de las venerandas tradiciones cat3licas.

Ya se deja entender que no han de faltar quienes en tal caso defiendan la verdad y combatan estos trascendentales errores; pero 3son tan solapados y arteros los secuaces de ese moderno psicologismo...! 3tan paciente an3lisis han logrado hacer de las doctrinas verdaderas en las mismas fuentes de la sabidur3a m3stica, para mejor corromperlas conforme a su sistema...! y al mismo tiempo, 3tan culto aticismo ostentan en sus lucubraciones para disimular sus da3ados intentos...!, que en verdad todo ser3a de temer, si no fuera por el auxilio divino, teniendo en cuenta por otra parte el desd3n con que tantos cat3licos miran lo que en esos ataques se relaciona con la M3stica.

Cierto es que los procedimientos de tales sectarios presentan puntos de vista muy vulnerables y destitu3dos de todo fundamento s3lido; pero 3qu3 hacen para evitar, aparentemente al menos, la derrota?

Aplican a esta guerra del esp3ritu el sistema que en las gigantescas luchas navales emplean hoy las grandes Potencias: apelan al *submarino* de la conciencia, mejor a3n, a la *subconciencia*, y all3 envueltos entre sus sombras se juzgan invulnerables para poder herir y derrocar a mansalva el templo grandioso de la M3stica. Vamos a verlo alg3n tanto, concret3ndonos tan s3lo a uno que otro de estos sectarios.

§ I

SÍNTESIS DEL CRITICISMO PSICOLÓGICO ACERCA
DE LA MÍSTICA

Ante todo, los psicólogos que han combinado con reflexión su plan de ataque, para seducir mejor a los incautos, derrochan gran caudal de talento en profundizar lo que no temen llamar los misterios del misticismo cristiano. Ponderan con sagacidad las riquezas de la energía y grandeza espiritual de los místicos de primer orden, su elevación, delicadeza y gusto estético. Con ingenio sutil reducen, como mejor les parece conducente a sus fines ulteriores, las fases del misticismo objeto de sus investigaciones, a ciertos períodos más o menos aparentes, pero siempre cimentando sus juicios en testimonios que puedan tenerse por irrecusables.

Diríase que no prescinden de ningún elemento, aun integral, de cuantos han sido apreciados por los doctores católicos para la inteligencia de la Mística.

Más aún: combaten, y al parecer con sinceridad, a los críticos de club y gacetilla y a los que, como Catulo Méndez y León Maine, escribieron páginas dignas del verdugo o de la policía correccional. Ellos no: se levantan a las esferas serenas de la ciencia psicológica y empiezan por suponer que los adelantos de la experiencia facultan a los sabios, *a ellos mismos*, para entrar en el santuario de la Mística, y analizarla sin traspasar los límites de lo sobrenatural, sin contradecir a la Teología, de la cual prescinden como si no existiera y que sabrá manera de arreglarse por sí misma.

Por supuesto no alegan ellos razones en confirmación de tales asertos místico-psicológicos. Basta que digan una cosa para que sea cierto.

Sobre esta base *de granito* levantan su sistema acerca de la naturaleza de la Mística, fijándose en cada uno de los caracteres de esta soberana Teología, como lo iremos viendo, si atendemos a las teorías de un crítico psicólogo que no parece ser inferior a muchos de los innumerables que en esta época se dedican a combatir a la Mística por medio del psicologismo. Me refiero a Mr. Henri Delacroix, profesor de filosofía de Caen, que en sus *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, libro publicado en 1908, se guarda muy bien de llamar ilusos, ni mucho menos embaucadores, a los grandes místicos cristianos; pero, después de haber analizado a su modo los elementos de ese misticismo, viene a sacar por conclusión que tan ricas concepciones se deben como a su única fuente a una profunda actividad interior y subconsciente, sostenida por la solidez de una tradición, por el poder de una inteligencia constructiva y crítica y una alta energía moral: cualidades nobilísimas que, según él, sin necesidad de elemento alguno sobrenatural en el sentido de los teólogos, es decir, de los católicos, dan por resultado la intuición, la pasividad, la experiencia mística, etc., etc.

A continuación nos fijaremos en lo principal que afirma este escritor; y no se olvide que persistimos en nuestro plan de no convertir la Mística en arma de combate contra los incrédulos, entre otras razones porque los que así piensan, si han de volver al camino de la verdad, no lo han de conseguir en fuerza de razones

propias de las lides polemísticas, sino cuando humildes cautiven su entendimiento, más que ante las amorosas efusiones del éxtasis, ante Jesucristo crucificado que muere por redimir al mundo. Nuestra intención es que se conozca más en España la marcha que sigue el psicologismo impío en su plan de echar por tierra la Mística, y lo mucho que estudian a nuestros místicos los que tan indignos son de conocerlos, como Delacroix que no ha sido de los que con menos caudal de conocimientos ha bajado, sin parecer enemigo, a la arena del combate.

§ II

EXPERIENCIA, SISTEMA Y TRADICIÓN.—MR. DELACROIX

Después de reducir ese autor la experiencia mística a cierto número de los que llama *estados esenciales* (1), y que no lo son (porque Dios no está sujeto al reglamento de ningún psicólogo, y por eso cuando quiere lleva de vuelo a sus hijos de predilección), todo su empeño consiste en probar que esta misma experiencia, si bien no es toda ella mera coordinación de datos confusos o el producto de un arreglo lento y progresivo hecho premeditadamente, ni obedece a una sistematización intelectual formada de antemano o dirigida por un sistema explícito; todavía afirma que es producto de una expansión natural, nacida del carácter activo de la subconciencia (2).

El místico no tiene conciencia, eso no, de que cuanto

(1) *Etudes d'histoire et de psychologie*, 1908; p. 346.

(2) *Ibid.*, p. 362.

le parece ver y sentir en sus comunicaciones, que él cree reales, con los seres superiores, sea como un reflejo de las doctrinas previamente aprendidas como verdaderas; pero sin figurarse tal lo que juzga por ascensión sublime y que al fin no deja en cierto modo de serlo, es la reconstrucción de los elementos doctrinales que en otro tiempo aprendió y que atesoró en su íntimo ser sin darse cuenta de lo que habría de sucederle algún día con todo aquel reservorio. Aunque ellos no lo dicen, que yo sepa, permitáseme que compare tan ingeniosa teoría de la mística expansión a los tesoros que la tierra dentro de su seno nos ofrece en las preciosas minas que de vez en cuando beneficia el hombre. Tan ricos tesoros allá fué la naturaleza aglomerándolos, sin que sepamos muchas veces cómo. No hay que admirarse: tal secreto es como la subconciencia de los místicos, al decir del psicologismo modernista.

A deshora tales y tan grandes tesoros se explotan: que no se envanezca el hombre imaginando que es él quien los produce. Así en el orden místico: no es preciso para dar expansión a esa vida íntima, energía alguna sobrenatural, sino que basta reconstruir los preciosos elementos ocultos en la subconciencia, los cuales son por cierto los más preciosos de la naturaleza, para que cuando menos se piense brote la Mística. Y tan admirable orden empleó en esa forma reconstructiva el místico dentro de los dominios de la lógica y de la psicología, que sin saber él de tal y tan delicada y exquisita operación, al fin, cuando menos se pensaba, vióse aquella transfiguración mística que admira a las edades, como la más grandiosa y feliz exuberancia del humano entendimiento.

Ello es verdad que en definitiva el místico juzga, y muchas veces con plena certeza, que ve a Dios uno y trino en Personas, aunque no sea con la luz de la gloria; y, sin embargo, todas esas intuiciones de tan rica energía, de tan exuberante y maravillosa expansión carecen de objetiva realidad; son meras ilusiones...

¡Qué desencanto! ¡qué manera de seducir! ¡qué fantasmagorías! Y ¡en esto vienen a parar las inverosímiles riquezas que atesora la aptitud natural del pobre místico, víctima del engaño y la ilusión, sin poder salir de tan triste laberinto!

Porque, lo que dice el citado psicólogo, «así como el místico prolonga en intuiciones (será el cinematógrafo mental) las tesis de la doctrina que en otro tiempo aprendió, así parece obedecer por la acción exterior a una religión práctica y a una metafísica que termina en la inmanencia... En el trascurso de su vida, en el tránsito de la intuición a la acción todo pasa como si el místico obedeciese a las grandes leyes del neoplatonismo...» (1).

Los argumentos, digámoslo así, en que se apoya dicho escritor, son ante todo el orden tan riguroso y la progresión tan regular con que van apareciendo en la marcha de la vida mística estados tan bien definidos en su aparente indeterminación, que es imposible no pensar en un trabajo de construcción lógica, en una sistematización de la experiencia. Porque experiencia sistematizada es aquella en que la lógica se introduce, y con ella la simetría y el artificio, caracteres de la inteligencia lógica, para hacer del conjunto una cadena

(1) Obr. cit., p. 363.

de hechos razonablemente organizados...; en que el presente aclara el pasado, el conjunto los detalles; en que los diferentes estados son juzgados y apreciados a la luz de cuanto les rodea, y de lo que les sigue (1).

Y todavía se refuerza este argumento con decir que hay muy poca diferencia entre los escritos teóricos y los históricos, entre lo que los místicos enseñan y las descripciones que hacen de cuanto pasa en su interior.

Consecuencia de todo esto, dice Delacroix, es que la experiencia aparece como el sistema preconcebido, y el sistema es una experiencia abstracta, generalizada... (2).

Tales asertos se empeña el autor en demostrarlos nuevamente: ya veremos cómo.

Entretanto, bueno será poner en claro la razón de la armonía que existe entre la teoría y la práctica de los místicos.

En primer lugar, no debe olvidarse que no es la Mística experimental y práctica la que debe su origen a la doctrinal y especulativa, sino todo lo contrario.

La Mística teórica y doctrinal no hubiera podido aun concebirse, sin que antes los místicos no hubieran experimentado sus inefables comunicaciones con el Dios verdadero, real, personalísimo, el de los cristianos, el de los hombres de entendimiento culto.

Esto enseña la historia de la Mística; y contra esa roca granítica se estrellan las prevenciones sistemáticas de la secta.

Y en cuanto a que haya conformidad entre las doc-

(1) Obr. cit., p. 347.

(2) Ibid.

trinas y las descripciones autobiográficas de los místicos, ¿se admira de ello Delacroix? Es la misma conformidad y armonía que hay entre las abstracciones geométricas y geológicas de un sabio en su gabinete de estudio, con las aplicaciones al orden práctico cuando ese mismo sabio fuera de su gabinete desciende a las entrañas de la tierra, o estudia con su telescopio la inmensidad de los espacios planetarios; sin que digamos que sueña o está iluso cuando hay ecuación entre la teoría y la práctica.

¿Cómo, *hasta cierto punto*, no adivinar el teólogo director del místico las fases a que ha de estar sujeto el espíritu del dirigido, cuando en la ciencia mística Dios, autor del orden espiritual, ha establecido, como lo comprueba una experiencia constante, ciertas leyes basadas sobre la condición presente del hombre? ¿Quiere Delacroix que en el orden místico todo proceda al acaso sin rumbo, siendo como es Dios con su Providencia eminentemente sobrenatural, autor de tantas maravillas; cuando la creación se rige por leyes casi inflexibles, y eso que no está sujeta a Dios más que en cuanto a su Providencia natural?

Y si tales leyes existen, ¿por qué admirarse de que la Mística experimental esté en armonía con la teórica?

Pero no se crea por eso que se puede tan fácilmente predecir el procedimiento con que han de ir desenvolviéndose los grados místicos en cada uno. Quiénes apenas duran en las pruebas del tránsito primero a la contemplación. Quiénes sufren tales y tan desoladoras pruebas, que parece van a entrar en las aflicciones de ultratumba. Unos gozan más que sufren; otros al contrario.

Y por decirlo de una vez: no faltan quienes penetran en la Mística sin conocerla siquiera de nombre. ¿Qué sabía Saulo de lo que había o podía haber para él ni para nadie en el tercer cielo, cuando fué arrebatado a contemplar allí misterios de gloria? ¿O es que el gran perseguidor de la Iglesia, oculto su entendimiento en la subconciencia, iba reconstruyendo, al llegar a Damasco, la concepción de la Mística cristiana?

A pesar de todo lo expuesto, seamos justos con Mr. Delacroix: tengo por cierto que él admira más la intuición de los místicos que la del más poderoso genio. ¿no hay motivo para darle las gracias?

De ningún modo. Al fin el genio no es un iluso que juzgue poseer en vano la realidad del arte o de la ciencia como término de su intuición. La posee de verdad. No pretende, no aspira a otra cosa: descansa tranquilo gozando del placer que siente cuando mira realizado su bello ideal, en el cual fulgura el triunfo de sus anhelos.

El pobre místico, por el contrario, con toda la riqueza de su grande espíritu, con todas sus aptitudes portentosas, entonces mismo cuando se imagina poseer a Dios, no abraza más que fantasmas e ilusiones. Tal es la conclusión de Mr. Delacroix. Él, compasivo, pretende consolarle, elevándole a las alturas de no sé qué intuicionismo. Para los yoguis indios podría pasar tal consuelo; para los verdaderos místicos es cruel sarcasmo, que no estiman en su nombre los creyentes.

No faltará por ventura quien tenga por demasiado fuertes las anteriores líneas: será que no ha leído las afirmaciones del mismo autor cuando pretende analizar la experiencia mística en los términos siguientes: «El movimiento que se verifica a través de los estados de

oración... (mística) no es un anhelo ciego..., sino que tiende a realizar un estado en el cual aniquilada la conciencia del *yo* como sér distinto y separado, como sujeto individual, el místico se apodera permanentemente del fondo del sér con quien se identifica, y deja que en sí se operen actos cuya fuente está en la misma actividad divina: tal es el estado teopático caracterizado, según dice un adversario del quietismo, por la conexión que hay entre la contemplación confusa y la moción divina. Ese estado realiza una suerte de intuición intelectual, de la cual parece salir una espontaneidad creadora. El místico aparece identificado con un sér absoluto que se derrama; aquel ha destruído todas las formas de la conciencia... que le separaban de la esencia universal; y abismado en ella, se confunde con su indeterminación inicial, y se precisa con su determinación progresiva» (1).

Decía el P. Roure en la revista católica *Les Études de Paris*, número 5 de Agosto de 1908, a propósito de las teorías de Delacroix y de otros al modo, que reducir el Dios de los místicos a la subconciencia, es camino recto para llegar a hacer lo mismo con el Dios de los cristianos en general.

El que tiene la audacia de escribir las líneas transcritas anteriormente, paréceme que no juzgará atrevida la censura del sabio jesuita francés.

(1) Obr. cit., p. 368.

§ III

LA INTUICIÓN MÍSTICA SEGÚN DELACROIX

Véase, siquiera de paso, cómo está en la conciencia de los mismos incrédulos y modernistas, que sin acudir a la experiencia y a la intuición no es posible conocer de la Mística más que vaguedades y sombras que nada dicen.

Delacroix ya vimos antes cómo trata de explicar la experiencia mística; veamos ahora cómo explica la intuición; y lo hace en efecto conforme a su sistema preconcebido, en el cual está pintada tan al vivo la intención de querer reducirlo todo al natural sin acudir para nada a principios sobrenaturales, que el estudio de ese sistema me hace el efecto de tomar en la mano un artefacto fundido según el troquel acomodado a usos particulares determinados.

La impiedad sistemática naturalista tiene una ventaja innegable para el caso: la Mística es de suyo muy oscura y así con sus profundidades y misterios en manos de la crítica ante las miradas atónitas del vulgo ignaro se presta a mayores ilusiones que las baratijas puestas al servicio de un transformista de profesión.

Con esto, reforzado en virtud de ciertas autoridades semisabias de academias y sociedades puestas al servicio del racionalismo, como sucede hoy en proporciones que hielan de espanto el alma, ya puede Delacroix darse aires de gran pensador, cuando se propone explicar naturalmente la intuición mística.

El místico, dice, empieza por la oración ordinaria,

en la cual se ejercita largos años. Nada conseguiremos de este crítico, si decimos que no siempre sucede eso que dice. Continuemos escuchándole.

Poco a poco es como únicamente esa oración ordinaria viene a hacerse difícil y hasta imposible. Eso puede ser falso porque a veces la imposibilidad llega repentinamente.

Y también añade que así poco a poco va formándose en el místico por espontaneidad otra actitud mental de oración. Él la ha preparado acarreándola previamente con cierta violencia (1).

Esto dice Delacroix de los místicos, después de agotar el diccionario para ensalzar su candor y verdad; pues, si tanto es el candor de los místicos, creámosles cuando afirman que toda su intuición viene de improviso y sin pretenderlo. La manera sutil con que evita Delacroix la contradicción, es refugiarse en la subconciencia. ¡Bonito expediente para salir triunfante en lides psicológicas! — Pero ¿cómo los místicos se han procurado a todo trance esas bellas intuiciones?

La subconciencia aquí no tiene lugar: el ascetismo, escribe el mismo autor, exalta la conciencia religiosa...; una forma especial del ascetismo, una abstracción sostenida que expulsa del espíritu las imágenes del mundo, y que por artificio (artificio subconsciente, se supone) o por disposición natural, tiende a depurar los objetos religiosos de las representaciones que se adhieren a ellos; el estado indeciso y de desvarío que nace muchas veces de la extenuación consiguiente a las prácticas de la vida mortificada; el uso predominante de la oración

(1) Obr. cit., p. 369.

afectiva... Tales son las causas que producen la intuición mística, según Delacroix.

Por consiguiente del desvarío, de la indecisión..., resulta en el místico la riqueza de sus poderosas intuiciones henchidas de vigor, hasta elevarse, como añade después, sobre sí mismo, y en ocasiones hasta la participación de la divinidad, conociéndola de un modo inefable, y por fin, hasta identificarse con el objeto de su intuición, esto es, con el mismo Sér infinito antes conocido.

¡Vaya que jamás nos hubiera ocurrido a los que no volamos tan alto, que una causa tan vacía, tan irregular y tan fuera de razón diera por resultado efectos tan sorprendentes!

CAPÍTULO III

La Mística ortodoxa y los errores modernistas

Todavía más y de un modo especial por lo que toca al modernismo condenado por Pío X en su admirable Encíclica *Pascendi dominici gregis*, hay que decir lo que no es la verdadera Mística, no sea que algún pusilánime empiece a temblar cuando se hable de Mística y de *experiencias internas*, después de haber leído el Documento pontificio.

Es tanto más necesario este artículo, cuanto que al modernismo me parece verlo invadido e informado por el espíritu tenebroso de alguno o algunos pseudomísticos que tanto han abundado en el pasado siglo. Mejor diré: el alma del modernismo, si no me engaño, es el pseudomisticismo panteístico y ateo, en el cual estriban y concuerdan a la postre todos los modernistas aunque discrepen por lo demás en otros puntos secundarios.

§ I

AFINIDADES ENTRE EL PSEUDOMISTICISMO PANTEÍSTICO Y EL MODERNISMO

Para juzgar así, me fijo en que el modernismo teológico pone gran empeño en asimilarse ciertos

conceptos que en apariencia son los mismos que se necesitan para declarar la naturaleza de la Mística, pero que, deformados según las modernas tendencias, no sirven en dicho sistema más que para desorientar a los católicos de buena fe, bien que inexpertos.

Así por ejemplo: los místicos, o mejor dicho, los teólogos, para explicar las operaciones místicas acuden a la experiencia interna; también los modernistas. Estos ponderan lo Incognoscible; también los místicos se esfuerzan en definir la Mística por la ignorancia misteriosa del alma. Según los místicos el conocimiento abstracto no basta para la esencia de su vida íntima; para los modernistas el intelectualismo no conduce a la fe verdadera del creyente. Para los místicos como tales su verdadero conocer es la intuición, no clara ciertamente como la de la gloria, pero sí intuición en cuanto se levanta sobre el raciocinio y el discurso; para los modernistas sin la intuición no hay fe posible.

En la Mística ortodoxa hay verdaderos e inefables arcanos; también se jacta de poseerlos el modernista. El místico no cabe duda que se transfigura; y el modernista, cuando presume que después del *agnosticismo de la conciencia*, por virtud del arcano principio de la *subconciencia*, que es, según él, el sentimiento del corazón, se transfigura lo incognoscible y se hace materia más apta para tomar la forma de lo divino que la fe necesita. ¿Qué más? El místico se une con Dios de una manera inefable; y el modernista no le va en zaga, pues ese mismo sentimiento para él tiene una propiedad misteriosa tan pronto como influye sobre

los fenómenos o apariencias de la vida externa, y es la de unir en cierto modo al hombre con Dios.

§ II

EL PSICOLOGISMO MODERNISTA Y EL PSEUDOMISTICISMO

Pues todavía me parece más digno de notarse el que varios de los que se han exhibido con tendencias a ese cúmulo de enmarañados errores modernistas, denominan tales doctrinas bajo el título especioso de psicología de las religiones. Si a esto se agrega después, como en realidad ha sucedido, que a la Mística se la denomina la más sublime psicología del Cristianismo, ¿qué faltará para que los católicos se desorienten y se tome ojeriza contra la Mística?

Mucho más se puede temer este inconveniente cuando los modernistas, para asirse a lo que proclaman como única tabla en que salvarse del naufragio de la duda y de la incredulidad absoluta, acuden al principio de la inmanencia vital, desde donde les parece se presenta en su favor franco el camino para la íntima evolución del dogma, el cual se ha de ir elaborando, no como enseñe y defina la Iglesia: (ni eso siquiera, bien que ya sería mucho lo de la elaboración), sino con la precisa restricción de que las fórmulas de que use la Iglesia docente para la solemne definición de las verdades católicas, han de acomodarse a la misma inmanencia del sentimiento religioso.

§ III

EL MODERNISMO, EL AMERICANISMO
Y LOS ALUMBRADOS

Ahora, pues, ¿quién no recuerda la doctrina pestilente del *americanismo* que afirmaba no ser tan necesaria la dirección exterior de los espíritus extraordinarios, hoy, cuando, según ellos decían, el Espíritu Santo comunica más que en las edades pasadas la abundancia de sus divinos dones, los cuales suplen con ventajas a la dirección de los ministros de Dios, sino también a la autoridad de la Jerarquía? ¿Quién no ve en todo ese conjunto de abigarrados errores, por más que ahora se pretendan vender como nuevos, la imitación servil de los alumbrados, para quienes era inútil la dirección de las conciencias de los iniciados en la secta (como no fuera algún director que hubiese logrado penetrar en el secreto de su vida interior), el desdén con que miraban el estudio de la sagrada Teología, y en general el sumo desprecio hacia las santas y apostólicas Tradiciones, como echa en cara a los modernistas el Rom. Pontífice Pío X?

No es, pues, de extrañar que en la enunciada Encíclica se afirme que el modernismo, en atención a su doctrina de la experiencia privada de cada uno, se hunde en el protestantismo y en el pseudomisticismo; pero nótese que todo ese pietismo insidioso y artero va frecuentemente imitando en apariencia ciertos puntos luminosos de la Mística verdadera para engañar a los incautos.

§ IV

LA INMANENCIA MODERNISTA Y EL PSEUDOMISTICISMO

Consecuencia de todo lo dicho es que el punto capital de los modernistas consiste en la inmanencia vital que no parece sino que es para ellos el talismán con que presumen conjurar todos los peligros en que puedan verse envueltos; pero es de notar cómo explican esa inmanencia, por lo menos muchos de ellos: afirman que Dios está dentro de cada uno con una presencia más íntima que el mismo sujeto lo está consigo mismo; frase que recuerda las que están usando todos los cristianos, pero especialmente frase favorita que los místicos usan a cada paso con toda su efusión; que no parece sino que para las fórmulas de su secta, hubo alguno de entre los modernistas que, afecto al lenguaje de los místicos, se propuso irlos copiando cuanto le fuera dable, para engañar mejor y hacer prosélitos.

Por último, y para no ser prolijo, dicen los modernistas que en la conciencia de Cristo estaban virtualmente contenidas todas las conciencias cristianas, como la planta en el gérmen; y a la manera que las plantas viven la vida del gérmen, hay que decir que todos los cristianos viven la vida de Cristo; y como la vida de Cristo es divina, divina tiene que ser la vida de todos los cristianos.

¡Qué ternura, que endiosamiento despiden estas expresiones! ¡Y luego se echa en cara a los místicos que emplean frases exageradas, que se adelantan a los vuelos del entendimiento, y que parece abrasan el papel en

que se depositan estas centellas de amor seráfico! No, no: son los modernistas los ciegos, los fanáticos que se dejan llevar de sus ímpetus de amor; es decir, de amor a la seducción, para la cual emplean las frases más hermosas que los místicos emplearon en el apogeo del éxtasis; porque ven que sólo así puede pasar de contrabando su averiada mercancía.

§ V

LA MÍSTICA ORTODOXA Y EL MODERNISMO

Se ha visto claramente en lo antes expuesto que el modernismo con todas sus consecuencias no pierde un momento de vista a la Mística, sin duda para envolver su falsedad bajo un manto de luz que está hoy de moda; y que cuando ni en apariencia puede enmascararse con ese disfraz, acude al pseudomisticismo para seguir impertérrito en sus planes de seducción.

Concuerdá con estas observaciones un hecho innegable de la historia contemporánea, y es que en aquellas regiones donde a la Mística no se la haya estudiado sino dentro de su ortodoxia y a la luz del santuario, el modernismo apenas ha logrado echar raíces sino en algún espíritu iluso mal avenido con las venerandas tradiciones.

Así pues, a fin de evitar que la *nueva filosofía*, como los modernistas llaman a sus teorías, tome entre nosotros carta de naturaleza, justo es que demostremos cuánto ella dista de la Mística ortodoxa, empezando por su fundamento.

El modernismo levanta su sistema sobre lo que él llama *la fe*, pero que es una fe falsa y aparente, puesto que la identifica con la experiencia interna, subjetiva, puramente sentimental, ciega, movable y tornadiza, sujeta a las contradicciones y cambios de la fortuna, raza, clima, temperamentos, educación y cultura de cada uno.

Por el contrario la Mística ortodoxa no es don que se comunica sino después de estar firmemente asegurado el espíritu en la fe esencialmente sobrenatural y divina, por medio de la Iglesia católica, regla próxima de todo cuanto se ha de creer acerca de las verdades especulativas y prácticas. El que no es católico no puede ser verdaderamente místico.

En virtud de esta fe divina e inefable, el místico está obligado a tomar como verdades sagradas todas las que en el trascurso de los siglos vaya definiendo la Iglesia, aunque interiormente y en su vida íntima no sienta ni experimente ese entusiasmo y atracción con que en otras personas y por ventura en sí mismo haya sentido otras veces enardecerse y palpar su corazón. Cada uno es verdad que puede recibir del Señor dones especiales con que sea capaz de tener su experiencia interna; pero es lo cierto que si ésta no es pura ilusión, tiene que ir conforme con la suprema Regla de todo cristiano, y no esperar a imponer él su experiencia subjetiva como criterio al cual venga a ajustarse la infalible autoridad de la Iglesia.

Más aún: esas verdades católicas deberán ser creídas aunque al fiel aparezcan rodeadas del misterio; pero, no hay que dudarlo, misterios y todo, constarán definidas y se conocerán en cuanto a su existencia, aunque no se vea claramente su naturaleza, lo bastante

para que no se pueda afirmar, como afirma el modernismo, que mientras no influye la experiencia interna en cada fiel, los dogmas religiosos incluso el de la existencia de Dios, se reducen a lo enteramente *Incognoscible*.

El modernismo aborrece o por lo menos desdeña lo que llama intelectualismo escolástico, como hicieron en varias épocas anteriores los fanáticos que para dejarse arrebatar de sus ilusorias aficiones a la efusión mística, desdeñaron la Escolástica. En cambio los teólogos místicos dignos de este nombre, han sido los que más han ensalzado la Teología especulativa, sobre todo cuando llega a declarar los altísimos conceptos del éxtasis y de la unión con Dios.

Con razón, pues, el R. Pontífice se queja de que los modernistas en esto, como en otros muchos puntos no sigan las tradiciones católicas.

¿Quién después de tantas protestas de aparente supernaturalismo había de prever, si no se viera justificado por los hechos, que los modernistas vendrían a parar en que la oración que ellos adoptan, había de ser mera expansión de su energía psicológica, y por consiguiente puramente natural? Y siendo así, ¿qué tiene que ver esa oración con la mística, que es extraordinariamente sobrenatural? Porque, si bien se va a examinar el modernismo, su culto como su oración no es tan sólo la energía de su alma, sino las funciones de su cuerpo, y por consiguiente, la oración que bien les conviene, más que psicológica, es, como lo han afirmado algunos con poco recato, puramente fisiológica, animal y orgánica que vive y se desenvuelve en las danzas y festines. Júzguese, pues, qué tiene que ver la Mística con

la fe y la oración y el culto modernistas. Para probar estas gravísimas aseveraciones, no habría que citar sólo aquellos libros modernistas que se han propuesto propagar sus doctrinas en la región serena de la ciencia, y de la psicología, como dicen, de la religión; sino que habría que recurrir a su literatura novelesca, donde por lo mismo no es raro leer ciertas páginas que si con pueril candor hacen patente su ostensible empeño en decorar sus tendencias con el prestigio de un *misticismo* sombrío e indefinido, tienen muy buen cuidado de anatematizar al *misticismo monacal*, como en son de burla llaman a la Mística pura.

Los modernistas para la elaboración de su misticismo subjetivo presumen tener en sí mismos todos los elementos que para ello se requieren en sus emociones y conmociones cardíacas, sin necesidad de acudir a causa alguna extraña ni aun la del mismo Dios, mucho más cuando afirman que toda su fe y todo el misticismo que la elabora, son meramente naturales. Los místicos por el contrario: según ellos mismos, sea lo que fuere del sentimentalismo que para nada tienen en cuenta, si no es para aspirar a que toda la vitalidad del corazón quede rendida y como aniquilada ante el poder de Dios, la esencia de la Mística se esconde en lo más íntimo y delicado del espíritu que llamaban muchos el ápice de la mente; del cual brota una energía divina y sublime que nada tiene que ver con las emociones del corazón, si no es cuando el organismo recibe una migaja del gran festín que en la región superior Dios celebra con sus escogidos.

Y esa energía mística, que nada se parece a la actividad orgánica, no empieza sino por la intelección que

ilumina a la voluntad, para que ésta con tan hermosa lumbre ame y experimente en un orden puramente espiritual la suavidad de Dios; y por fin, mediante la caridad que adorna y fortalece al espíritu, el entendimiento vea, contemple, y brille con los fulgores de la verdadera intuición mística.

Todavía más: esa intuición, ese amor divino, no fulguran en el alma del místico sino como preciosos arreboles de gloria incipiente sobre los mismos actos de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, sin las cuales la Mística no se concibe, como no se concibe la luz en la región de las tinieblas.

Por último, tan preciosa vida no se desenvuelve ni siquiera se incoa, sino en virtud de los preciosos dones del Espíritu Santo, que para actuarse en el grado conveniente necesitan una gracia actual que guarde proporción con aquella vida tan excelente.

Dígame ahora cualquiera que estudie sereno esta doctrina: ¿qué tiene que ver el pseudomisticismo panteísta y ateo propio de los modernistas condenados por la Iglesia, con la Mística ortodoxa esencialmente sobrenatural que brilla en la esfera más sublime de la Religión?

No presumo en verdad dar a conocer, con las precedentes ligeras indicaciones, lo que es el Modernismo. Para ello sería necesario escribir monografías de este delicado asunto (1).

(1) Felizmente los apologistas y controversistas católicos han llevado a cabo con gran celo y sabiduría su misión sobre este punto en libros y revistas innumerables, que no cito porque son harto conocidos dentro y fuera de España.

Mi propósito ha sido más modesto: no omitir del todo la divergencia esencial que existe entre el Modernismo y la Mística, ya que el plan adoptado en esta obra tan oportunamente se presta a ello, cuando se trata de exponer lo que no es la Mística, poco después de haberse promulgado los venerandos documentos pontificios.

CAPÍTULO IV

La doctrina del R. P. Munnynck, doctor de Lovaina

§ I

RAZÓN DEL PRESENTE CAPÍTULO

Estudiado todo el contexto del párrafo que el docto escritor R. P. Munnynck dedica al asunto en su obra *Praelectiones de Dei existentia* (Lovainii, 1904), y nada menos que bajo el título notablemente sugestivo *de Contemplatione mystica* (1); a pesar de la blandura con que le trata la *Revue des questions scientifiques*, de Bruselas (2), no he dudado hacer algunas observaciones a las teorías de un escritor, por lo demás digno de gran respeto.

El que leyere juzgará: a nosotros basta tener en cuenta la luz de la Tradición.

(1) Véanse en esa obra las páginas desde la 25 hasta la 31 incl.

(2) 20 Abril, 1909, págs. 422-23.

§ II

OBSERVACIONES A LO QUE DICE EL P. MUNNYNCK,
ACERCA DE LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA

1.º Supongamos que uno, para formarse concepto algún tanto cabal de esa contemplación, acude a una obra que debe ser tan fundamental como esa, y escrita en todo rigor escolástico: lo que enseña el P. Munnynck, ¿le pondrá en la pista de la verdad, o le desconcertará?

2.º Por lo que toca a los filósofos gentiles como los neoplatónicos, le parece al mismo Padre que es a todas luces arbitrario el juzgar mentiras o engaños del diablo, cuanto esos filósofos han escrito de la contemplación.

A decir verdad, si se trata de la contemplación mística, así necesariamente tiene que ser. ¿Se atreve a negar eso el P. Munnynck? Si no tienen fe, ¿cómo van a tener Mística estricta, esto es, actos de fe y de amor divino elevados al orden místico?

Si se trata de contemplación natural, alcanzada en fuerza de todas las abstracciones posibles, estamos fuera del punto que él mismo se propone resolver, según el epígrafe.

Por nuestra parte, si a eso queda restringida la cuestión, puede el mismo Padre escribir cuantas sublimidades le parezca conveniente atribuir a la contemplación gentilica, a condición de que hagamos lo que han hecho siempre los doctores católicos cuando trataban de ese punto, es a saber: distinguir la contempla-

ción filosófica de la cristiana. Eso hicieron Alberto M., el Cartujano, el eximio Suárez, y en general los principales tratadistas. ¿El P. Munnynck lo hace así también? Vamos a ver que no.

3.º Después de ponderar la contemplación filosófica de los gentiles, he aquí lo que escribe dicho autor: «*Inveniuntur praeterea prorsus eadem apud sanctos, qui sanum suum intellectum atque suam ad ordinaria vitae officia idoneitatem operibus comprobant, nec proinde ut somniores vel mente capti sunt habendi*» (1).

Pasemos en silencio la necesidad en que se creyó el autor de probar que los santos no estaban locos ni soñando cuando contemplaban; cosa que por lo visto no hacía falta probar tratando de los gentiles contemplativos, hombres eruditísimos, de ingenio muy perspicaz, cuyos frutos son esfuerzos los más potentes del humano entendimiento.

¿Con que en los santos contemplativos que no fueron locos ni soñadores se encuentran enteramente las mismas cosas (*prorsus eadem*) que en los filósofos gentiles contemplativos? ¿Se querrá decir que los santos contemplativos no tuvieron más que los paganos, o que los paganos tuvieron todo lo de los santos? Se insinúa con eso que allá se iba la contemplación de unos y de otros? Sigamos al mismo escritor.

4.º Inmediatamente después de las palabras últimamente transcritas acerca de la contemplación *de los santos*, prosigue él mismo: «*Pensamos nosotros—sed haec modeste prolata volumus—que esta suprema con-*

(1) *Praelectiones de Dei existentia*, p. 29.

templación es natural en cuanto a su esencia» (1).

¿Se atreverá a sostener eso el R. P. Munnynck de la contemplación de los santos? Por nuestra parte creemos que eso lo dice de la contemplación de todos sin exceptuar los santos.

Para probar su aserción, el autor se esfuerza en hacer abstracciones de lo sensible y hasta de la propia conciencia; y en virtud de tal procedimiento se lisonjea con que por grados se han de ir desvaneciendo todas las analogías con el orden sensible, y con que la distinción de las cosas ideales, que ha de ser cada vez más tenue, al fin se borrará del todo: hasta llegar a la nada pura de la multiplicidad, que es, ¡oh portento!, no meramente negativa, sino que desde el fondo de la naturaleza humana parece que a veces se ilumina como si brillara un rayo que descubre el piélago inmenso del sér» (2).

Pero todavía resta mucho camino que andar para llegar al término de esa contemplación suprema, porque hasta ahora no tenemos sino abstracciones del orden sensible y del ideal: al presente con hacer abstracción de toda limitación, basta para que el objeto de la inteligencia no sea un sér determinado, sino un sér pleno, inmenso, positivo, infinito, exento de toda determinación y distinción, Dios en una palabra, es decir, aquella nada inefable, fecunda, de que hablaba el B. Enrique Suso (3).

(1) He aquí todo este texto a la letra: «Putamos nos,—sed haec modeste prolata volumus,—hanc supremam contemplationem esse quoad se naturalem». (Obr. cit., p. 29).

(2) Ibid., p. 29.

(3) Ibid., p. 30.

Por nuestra parte, sin extrañarnos ya de nada porque este lenguaje no es la primera vez que se oye en España, no podemos entender eso de que el contemplativo, con o sin abstracciones, llegue a contemplar a Dios, como la nada inefable y fecunda.

Y para que se vea el alcance que el autor concede a estas afirmaciones, dice por fin:

«Estas cosas las aplico a los filósofos gentiles, pero también a los cristianos en cuanto van por el mismo camino al mismo término» (1).

Me ocurre hacer una observación a estas palabras del P. dominico Munnynck. ¿Qué dirían Platon, Filon, Porfirio, Jámblico, Plotino y otros muchos pseudomísticos árabes y judíos, si volviesen al mundo y oyesen a un doctor tan autorizado como éste afirmar que, cuando ellos contemplaban iban por el mismo camino al mismo término que los santos de la única Religión verdadera?

Lo cierto es que, de haber sido así, o la contemplación de los santos debió ser puramente natural o filosófica como la de los filósofos gentiles, si es que no fué mero sueño u obra del diablo, que de todo habría; o la contemplación de los gentiles fué sobrenatural, como hay que decir en general de la contemplación de los santos. No veo en verdad qué pueda contestarse a este dilema, que me ha sugerido la lectura de las frases del R. P. Munnynck.

Este profundo escritor no es de los que se quedan a mitad del camino. Veamos cómo desarrolla su pensamiento.

5.º «En muchos casos, dice, esta contemplación

(1) Obr. cit., p. 30.

de los santos, aunque, al menos en parte, sea natural en su esencia, sin embargo, parece que debe decirse sobrenatural en cuanto al modo con que llegan a ella, y así en este sentido debe ser considerada como don de Dios» (1). La razón que se alega para probarlo es que tal contemplación no sólo se encuentra en los santos que fueron filósofos y teólogos, sino también en los santos más sencillos» (2).

Mucho me ocurre que observar acerca de las prece-dentes palabras; pero baste lo siguiente, puesto que ya antes oportunamente se expusieron los principios sobre que descansa lo que vamos a decir (3).

a) Aunque en los actos de la contemplación mística no se considerara sino lo que son los actos de las virtudes teologales, hay que sostener que son entitativamente sobrenaturales, y no sólo en cuanto al modo. Así Suárez (*de Gratia*, lib. II, c. 5 y 6), y lo mismo defendieron Bañez, Medina, Alvarez y otros alegados por el mismo Suárez, contra Escoto, Gabriel, Ockam, etc.

b) Pero si se ha de estudiar, como se debe, este punto, hay que pasar más adelante: los actos místicos son sobrenaturales, no sólo *entitativamente*, sino también *en cuanto al modo*, mientras que los de las virtudes teologales que no llegan a la categoría de místicos, bien que son sobrenaturales *quoad substantiam*, pero no lo son en cuanto al modo de producirse, como

(1) Ibid. p. 30 et 31.

(2) Ibid. p. 31.

(3) Véase el tomo II de esta misma obra, *Principios fundamentales*, etc., principalmente pp. 42-49. Y de paso advierto que frecuentemente será preciso, para entender la razón de lo que al presente se expone, consultar sobre todo ese volumen sin tener que repetir varios conceptos con fastidio de los lectores.

consta ya latamente en el mismo lugar citado del t. II; y además puede verse defendida esta doctrina por el eximio doctor, *de Gratia*, libr. II, c. XVIII, n. 19.

Pero sigamos estudiando al mismo P. Munnynck.

6.º Esta contemplación, dice, natural en su esencia (*quoad esse*), como por un progreso contínuo llega a frisar en contemplación verdaderamente sobrenatural en su esencia, de la cual en rigor no puede separarse» (1).

§ III

NUEVAS OBSERVACIONES A LA TEORÍA DEL DR. DE LOVAINA

Sobre estas palabras me ocurren también muchas dificultades que juzgo de importancia.

a) En primer lugar, según nuestro autor hay una contemplación natural que se transforma en sobrenatural, no ciertamente porque allí donde antes se contemplaba naturalmente, el don sobrenatural de Dios, una vez infundido, sea principio de una contemplación sobrenatural, sino porque la que es en su esencia no más que natural, gracias a no sé qué evolución se transforma poco a poco en esencialmente sobrenatural. Si esto no dice el R. P. Munnynck, ¿podría declararnos qué es lo que quiso enseñar?

(1) Obr. cit., p. 31. He aquí a la letra sus palabras: «Praeterea considerandum est hanc contemplationem, naturalem quoad esse, veluti continuo progressu pertingere ad contemplationem vere supernaturalem quoad esse, a qua rigorese separari non potest».

Y si eso quiso manifestarnos, ¿qué ente sobrenatural en su esencia es el que no alcanza su nuevo rango de sobrenatural, sino evolucionando como por un continuo progreso desde la categoría del orden natural hasta la esencia de lo sobrenatural? ¿Es que lo intrínsecamente sobrenatural se considera como la expansión de las fuerzas naturales?

No puedo en verdad sospechar esto del docto y ortodoxo P. Munnynck; pero entonces, ¿a qué escribir frases que tanto se prestan a malas interpretaciones?

b) Dice también el religioso autor que la contemplación natural de que ha tratado antes, en rigor no puede separarse de esta otra intrínsecamente sobrenatural. Acerca de esto ocurre preguntar: ¿si las dos en rigor no pueden separarse, los gentiles las gozaron ambas?

c) El autor no indica siquiera otro procedimiento que esa progresión continua para llegar a la contemplación sobrenatural. Si es de parecer que hay otra manera de alcanzarla, era muy justo que la indicara, puesto que todo un párrafo dedica, no precisamente a la contemplación filosófica, sino a la mística, como se ve por el epígrafe bien claro y significativo. Y para confirmación de que lleva adelante su propósito, ya se ha visto cómo y con qué insistencia discute la contemplación de los santos y la compara con la filosófica de los gentiles.

¿Es que no cree haya otro procedimiento más que ese, para que los santos la gocen? Y entonces, ¿qué viene a ser para él la contemplación altísima de que trataron los SS. Padres, Santo Tomás, San Buenaventura, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y todos los

tratadistas, empezando por los ilustres escritores de su misma Orden, como Meynard y teólogos tan profundos como Fr. Juan de Santo Tomás y el P. Vallgornera?

d) Para no pasar por alto cosa alguna de importancia, nuestro autor dice que la contemplación natural, como por un progreso continuo, toca (*pertingere*) en la contemplación sobrenatural. ¿Le pareció mucho decir que se hace del todo sobrenatural? ¿Qué lenguaje es ese a medias en cosa tan delicada que la Tradición enseña claramente sin ambages? Si toca solo y se queda cual estaba, ¿cómo se explican las palabras siguientes: «*pertingere ad contemplationem vere supernaturalem quoad esse, a qua rigorese separari non potest?*»

e) Por fin escribe el mismo ilustre doctor: «Los autores místicos, especialmente los alemanes, proponen cosas que son ciertamente sobrenaturales, y a la vez pueden ser naturales; todo lo cual contribuye no poco a engendrar oscuridad y confusión (1).

Entendámonos bien. ¿Se quiere aplicar eso al objeto material de la contemplación de los santos? Pues el objeto material no especifica la contemplación.

¿Dice eso del objeto formal o del acto mismo de la contemplación? Y entonces, ¿cómo se explica el que las cosas que proponen los místicos sean sobrenaturales y puedan ser naturales? ¿Cómo anduvo tan parco nuestro autor en declarar cosas que no han solido decirse?

Permítaseme una palabra en defensa de los místicos alemanes: ¿quiénes pueden engendrar más confusión

(1) Obr. cit., p. 31.

en la ciencia mística: éstos, o el autor de tales palabras?

Y eso no puedo atribuirlo más que a una cosa: no a la falta de perspicacia del ilustre filósofo y teólogo a la vez, sino al olvido real o aparente de la Tradición católica en cuanto a la contemplación mística.

PARTE SÉPTIMA

LA CONTEMPLACIÓN EN EL PLAN DIVINO

SECCIÓN PRIMERA

LA PERFECCIÓN CRISTIANA CONSIDERADA COMO EL FIN DE LA CONTEMPLACIÓN

Fácilmente queda justificada la exposición del asunto presente, si se tiene en cuenta lo que ya se indicó en otra parte: que el fin de la contemplación es perfeccionar y santificar al que contempla (1).

Si, pues, el contemplar es medio para el alto fin de la perfección cristiana, procede ante todo que procuremos entender en qué consiste el que uno sea perfecto.

(1) Tomo II, págs. 383 y sigs.

CAPÍTULO ÚNICO

Naturaleza de la perfección cristiana

§ I

LA CARIDAD ES LA ESENCIA DE LA PERFECCIÓN. CÓMO INFLUYEN LAS DEMÁS VIRTUDES

Prescindimos de la perfección *absoluta*, sólo a Dios posible, y no menos de la que únicamente puede el hombre alcanzar en el término de su bienaventuranza consumada, y hasta de la que sólo se concibe acá mediante un especial privilegio, que no sabemos haya concedido Dios más que a la Virgen Santísima, para evitar todo pecado venial.

Concretándonos, pues, a la perfección que todos, cada uno en su propio estado, debemos guardar según estas palabras de nuestro Señor Jesucristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial, es perfecto» (1), pero sin dejar de fijarnos, sobre todo, en la que es propia del *estado de perfección*; presentemos por delante las enseñanzas del P. Suárez, fundadas en las Sagradas

(1) *Matth.* V, 48.

Escrituras, en los SS. Padres y en el Dr. Angélico (1).

I. El estado de la vida cristiana se divide *adecuadamente* en estado de vida común y en estado de perfección (2).

II. La perfección cristiana en general, consiste esencial y principalmente en la caridad (3); pero, ¿consiste totalmente en ella? A esto contesta el eximio Doctor: la caridad no basta para constituir la perfección, como insuficiente que es para ello por sí sola, es decir, excluidas las demás virtudes. Debe, pues, decirse que la caridad, en cuanto es fin y causa principal que mueve a cuanto se refiere a la perfección, en este sentido ella es la *única* en que esta consiste. Pero si se atiende a la causa próxima que produce los actos constitutivos de la perfección y que ayuda a ponerlos por obra (*ministrantis*), entonces la perfección incluye las demás virtudes (4). Procuremos, si nos es posible, aclarar este asunto.

III. Sin la caridad que vaya acompañada de las demás virtudes, no hay perfección propiamente dicha; y sin embargo la caridad sola es la esencia de la perfección. He aquí el punto de la dificultad: ¿cómo se resuelve?

¿Será que, para constituir la perfección, la caridad ha de llegar a ser el *principio elicitivo* de los actos de las demás virtudes? Esto es absurdo. ¿Al menos entonces la caridad tendrá que *imperar*, ya que no siempre, al menos con frecuencia, los actos de esas mismas vir-

(1) *De Statu perfectionis*, I. I.

(2) *Ibid.*, cap. 2, praes. n. 7 et 11.

(3) *Ibid.*, cap. 3, n. 6 et 10.

(4) *Ibid.*, n. 11.

tudes, elevándolos con su influjo a la categoría de la perfección que se busca, y que ellos de suyo no tienen? ¿O es que basta otra influencia inferior?

Esta, si no me engaño, es la cuestión. De todos modos la caridad tiene que hacer suyos y subordinar al su imperio dichos actos, de los cuales no es principio elicitivo, hasta tal grado que, cuando estos llegan a la unión deseada con Dios, pueda ella presentarse tomándolos por suyos, más que de las virtudes que próximamente los engendraron.

Así es como se entiende que las demás virtudes no sean constitutivo esencial de la perfección, y que, una vez así preparada el alma con ellas, la caridad sola sea la causa final y principal motora de la energía sobrenatural que en el alma perfecta se desarrolle.

Recapitemos brevemente: 1.º Las virtudes morales son auxiliares de la caridad en orden a la perfección, no sólo removiendo obstáculos exteriores, sino principalmente fomentando la vida interna. 2.º Consideradas las mismas virtudes morales según que preceden a la perfección de la caridad y a la limpieza perfecta del corazón, son medios utilísimos y moralmente necesarios para alcanzar esa misma pureza; y por lo mismo pueden ser, con razón, llamadas instrumentos de la perfección y disposiciones remotas para ella. 3.º Como esta perfección no se alcanza sino por la moción de la caridad, de ahí es que esas virtudes no pasan de ser instrumentos de la caridad, o cuando más, facultades próximas de que ésta se vale para un fin tan alto, y de que sin ser más que instrumentos o facultades próximas en orden a la perfección, ayuden a la caridad a que ella sola constituya propiamente la perfección,

hasta para perfeccionarse y conservarse a sí misma (1).

IV. Por último, la caridad constituye totalmente la perfección, no porque un hombre con caridad pero sin las virtudes adquiridas pueda ser perfecto, sino porque, suponiendo que tiene estas también, le sirven a maravilla para perfeccionar tanto la misma caridad, como los actos elícitos de esas otras virtudes, y para que la caridad los haga suyos porque es reina. Y por fin, así es como ella utiliza y ordena toda esa vida interior y sobrenatural al felicísimo término de la actividad pronta, feliz, permanente y por ventura deleitable de cuanto pertenezca al orden práctico.

Valga una comparación: el arquitecto hace muy suyos los trabajos preparatorios de los operarios que tiene a sus órdenes para la construcción de un palacio. Él, por sí mismo, sería incapaz de poner en ejecución el bello ideal que fulgura en su mente; pero sírvese de los trabajos rudimentarios de los que secundan sus órdenes. No de otro modo la caridad en el orden divino endereza a la divina gloria la férrea lucha de las demás virtudes, cuyos actos ella levanta hasta un grado inefable.

Así es como se alcanza, no una perfección natural, ni la más sublime que pueda concebirse en el orden puramente intelectual, sino la práctica, la cristiana, la perfecta, la que une el alma con Dios en esta vida (2).

(1) Tal es el fiel extracto que nos parece sacar del cap. III, n. 17; principalmente si se compara la doctrina aquí sustentada por el eximio Doctor con la que él defiende en otra parte de *Gratia*, part. III, l. 7, c. 9.

(2) Por lo dicho se entenderá que no hay virtud alguna cuyo ejercicio sea en la vida presente incompatible con el de la caridad, como los semiquietistas soñaron acerca de la esperanza. Sobre este

Claro está que en la ordenación de esos actos de las demás virtudes a la perfección, puede haber muchas fases o gradaciones, según que el alma alcance mayor o menor facilidad, prontitud, hábito y hasta delectación en ese ejercicio virtuoso, puesto que estas preciosas cualidades se pueden poseer, ya alcanzando las virtudes adquiridas en fuerza del ejercicio, ya infundiéndolas Dios, ya, en fin, por otro medio eminente de que el Señor quiera valerse.

Expuesta la doctrina precedente, tratemos de indicar, al menos con brevedad, la raíz de la discrepancia que existe entre varias escuelas.

Este punto no puede resolverse si prescindimos de una cuestión sobre la cual no están conformes los teólogos, que se dividen entre sí adoptando opiniones diversas. Me refiero a la cuestión que tiene por objeto examinar cómo y en qué sentido la caridad es *forma* de las demás virtudes.

Según esta cuestión se resuelva, así habrá de resolverse también cómo la caridad influye en que los actos de las demás virtudes sean, ya meritorios de la vida eterna, ya elevados a la categoría de la perfección cristiana propiamente dicha.

Una verdad cierta hay que tener presente sobre esto; y es que la caridad para esta doble función no es preciso que llegue a ser principio elicitivo de las demás virtudes, pues que entonces para merecer la gloria y ser perfectos habría que obrar siempre por el motivo

punto habíamos pensado extendernos aquí, por la importancia que le dieron esos ilusos; pero renunciamos a ello, como también a la declaración de otros asuntos análogos, por evitar la prolijidad, y por otras razones atendibles.

puro y excelentísimo del amor de Dios, lo cual es falso.

Pero, ¿será necesario para eso, al menos, que la caridad impere esos mismos actos? Tampoco esto parece que puede sostenerse, si se tienen en cuenta las enseñanzas del Concilio de Trento. ¿Será que siempre que uno, estando en gracia y por consiguiente adornado del hábito de la caridad, practique un acto honesto ya por eso sólo merece la gloria por la influencia de la caridad? ¿O es que la caridad, para influir de ese modo requiere que el acto que haya de elevar a la categoría del mérito del cielo sea ejecutado por motivo sobrenatural? Y todavía pasemos más adelante.

Hasta cierto punto puede admitirse que el ser en esta vida un acto perfecto en el género de las virtudes, y el ser meritorio de la vida eterna, viene a ser una misma cosa (1); pero ¿no es verdad que la perfección de la caridad consiste en la disposición en que uno se halle para obrar ordinariamente según la misma caridad? Luego hay que afirmar que es perfecto no aquel que sólo tiene el hábito de la caridad, sino el que constantemente hace aquello a lo que la caridad impelle (2). Por consiguiente, aun suponiendo que para merecer la vida eterna bastara la honestidad del acto que practicara el que está en gracia, parece que se necesitará algo más para que la caridad pueda influir en los actos de las demás virtudes, hasta el punto de que estos mismos actos sean elevados a la categoría de la perfección. Qué otro elemento sea éste y hasta qué punto sea preciso para constituir la perfección, y que tal vez no

(1) Pesch, *de Caritate*, n. 638.

(2) Id., *ibid.*, n. 675.

lo sea para el mérito de la gloria, no me será fácil determinarlo con claridad; sin embargo, al llegar aquí, desde luego ocurre la especie que frecuentemente suelen los doctores insinuar, y es que en punto a la perfección cristiana hay varios grados, de los cuales los inferiores se identificarán con el mérito del cielo, y los superiores lo serán tanto más cuanto más vayan acercándose al dominio elicitivo de la misma caridad por el amor puro de Dios infinitamente bueno.

Pero conste que la caridad, reina de todas las virtudes, extiende su imperio desde el uno al otro confín de la vida espiritual; bien que tanto más directamente impera sobre la actividad del alma, cuanto más esa actividad se asemeje a la nobleza y hermosura de la misma caridad; de tal suerte que siempre sea verdad que las demás virtudes, como dice Suarez, necesariamente la acompañan y la sirven, así como ella por su parte las ordena todas al supremo fin del hombre (1). Así es cómo la caridad, siendo *forma* de las virtudes influye suave y poderosamente en los actos propios de todas ellas, para hermosearlos con el rango propio de la perfección cristiana.

§ II

VARIAS FÓRMULAS QUE EXPRESAN LA MISMA DOCTRINA

Por lo dicho se entenderá la razón de que unas veces se declare la perfección por el acto en cuya virtud el alma perfecta se une con Dios, o sea el fin último; otras

(1) Suarez, *de Religione*, tract. 7, l. 1, c. 3, n. 5.

por el cumplimiento de las leyes generales y particulares que el hombre debe guardar; y otras, en fin, por los dones sobrenaturales que posea cada uno.

Verdad es que todas esas relaciones y otras semejantes se reducen a una admirable unidad que consiste en la unión *subjetiva* del alma con Dios, o sea en la conformidad de nuestra voluntad con la de Dios, fuente de la santidad, centro de la gloria, fin último de la creación, ejemplar de la perfección relativa de los viadores, y absoluta de los bienaventurados.

Aquí todo es armónico. ¿Quiere medirse la perfección con el fin último? Pues hay que ver la proporción que con él guardan los dones que posea el siervo de Dios. ¿Se pretende aquilatar la santidad de uno por la conformidad con la causa ejemplar de toda santificación? Pues contémplese a Jesucristo en la cruz, y al reflejo de las sombrías claridades de ese supremo sacrificio, méndanse los quilates de virtud que cada uno tenga.

Felizmente descuella entre todas las virtudes y todos los dones que puede haber en la tierra y en el cielo, uno que es la vida, el alma, la forma, el mérito, la consumación de todos los demás: es la Caridad. En ésta, pues, consiste la perfección.

No pueden estar más terminantes sobre esto las enseñanzas de los Santos y Doctores. Valga por todos Santo Tomás, que dice: «La caridad es la que nos une con Dios, que es el último fin del alma humana, porque *quien permanece en la caridad*, permanece en Dios y Dios en él (1 Joan. IV). Y así a proporción de la caridad, hay que medir la perfección de la vida cristiana (1).

(1) 2.a, 2.ac, q. 184, a. 1.

Obsérvese que esta doctrina va en todo conforme con el principio del mismo Angélico Maestro, de que la perfección de cada sér consiste en su unión con el fin último. Y como la caridad es la unión entre Dios y el hombre, la perfección no puede ser otra que la caridad (1).

Sólo así se cumple el mayor y primer mandamiento de la Ley, que consiste en amar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma... (2). Y Santo Tomás da la razón siguiente: «El fin es a las cosas que deben apetecerse, lo que es el principio a las ciencias especulativas; luego así como las ciencias proceden sacando de los principios las conclusiones, no de otro modo en cuanto se ha de obrar, todo depende del fin. El fin del precepto es la caridad (1 ad Timot. I); por consiguiente la caridad es el fin, o sea la perfección de la vida cristiana» (3).

Y es así que toda la Ley tiene por objeto los actos de las virtudes morales, las cuales se ordenan a las teologales que nos llevan al fin. Y como entre éstas, la fe muestra a Dios, es decir, al fin; y por la esperanza se tiende a Dios, y la caridad une; de ahí resulta que todo cuanto hay en la Ley se ordena a la caridad.

En fin, ¿será preciso para la perfección que la caridad alcance tanto imperio, que el hombre pueda obrar fácil, pronta y tal vez deleitablemente por motivos especiales de esa misma virtud que es la reina de todas? De cierto, fijos en los principios ya declarados, desde luego sostenemos que ese imperio de la caridad no es

(1) *Ad Colossens.*, III, 14; *ad Roman.* XIII, 10.

(2) *Matth.* XXII, 37-40.

(3) *Comment.* in *Matt.* ant. cit.

preciso para la perfección, en cuanto nazca de la intensidad propia de ella misma. La ventaja que ella alcance para ese predominio, aunque es muy buena condición que vaya acompañada de muy puro amor de Dios, le ha de venir del excelente ejercicio de las virtudes morales.

Yo no sé en verdad hasta qué punto será exacto decir que, suponiendo como debe suponerse, la caridad en el alma, ésta sea perfecta en todo rigor, desde el momento en que alcance por cualquiera de esos modos dichas propiedades en su actividad espiritual.

Sea de esto y de otros puntos análogos lo que fuere, podremos sin embargo asegurar, si hemos de ser consecuentes con la doctrina defendida, que en todo rigor esas cualidades expresadas de tanto valor no llegarán a poseerse, al menos con alguna perfección, sin que de un modo más o menos excelente influya la caridad.

Más aún: si para esto último la caridad de algún modo necesita o no la influencia de los Dones del Espíritu Santo, será el punto que a su tiempo trataremos de aclarar sobre todos.

Lo cierto es que, una vez constituída la caridad según que va acompañada de los elementos que la fortalecen, ya la caridad libre y desembarazada de muchos obstáculos, tiende como espontáneamente al ejercicio de su propia energía y a fomentar también con su imperio el de las demás virtudes.

Así se alcanza, no la perfección meramente ideal, que a tantas ilusiones puede prestarse y que tanto puede fomentar la apatía y negligencia, sino la verdadera, la real, la que nos predicán las Sagradas Letras y los Santos Padres y Doctores, en los cuales no encuentro otra noción más clara y sintética que la siguiente:

«La perfección es el conjunto de la caridad y de las demás virtudes, aunque en modo diverso: la caridad es el fin y la que principalmente mueve a obrar bien; las demás virtudes obran cada una dentro de su esfera, y así sirven a la caridad a la cual se ordenan (1).

Aparte, pues, de los elementos que el Señor reserva en su Providencia sobrenatural (y de los cuales, si Dios quiere, se tratará algo en adelante), sea esta la conclusión práctica de todo lo dicho y a la vez documento precioso para la vida espiritual, según el magisterio de los santos Doctores: que si bien el ejercicio de las virtudes no hace *formalmente* al hombre *perfecto*; mas para adquirir la perfección no se requiere sino la perseverancia en el ejercicio de esas mismas virtudes, y en el rudo pelear contra los movimientos de la concupiscencia (2).

No se trata ahora de estudiar qué medios, qué gracias, qué cooperación de parte del hombre se necesita para el ejercicio de las virtudes morales, y sobre todo de la mortificación, en el grado correspondiente ya indicado.

Y puestas en ejercicio esas virtudes, resulta la verdadera perfección del hombre, y en la cúspide de ese bellísimo ideal práctico descuella la caridad dominando todo el conjunto de facultades naturales y sobrenaturales que de Dios recibimos.

Sólo así es como se entiende asequible en alto grado la perfección cristiana considerada en su gran realidad, esto es, como la expansión perfecta de todo el sér, de

(1) Suarez, *de Religione*, l. I, *de statu perfection*, c. 3, n. 11.

(2) Pesch., l. c., p. 328.

todas las facultades del orden natural y del orden divino, comunicadas al hombre. Cuando esto se verifica, bien podemos decir: a ese hombre nada le falta, de cuanto le conviene: *es perfecto*.

Y cuando esto sucede, llega el hombre a la suma dignidad que puede conseguir, y que no se contiene dentro de los límites del espíritu, sino que se desborda con frecuencia al cuerpo, y toma el carácter de integral y completa. Lo cierto es que «así como en el cielo a perfección divina de la luz de la gloria se reflejará en las perfecciones del cuerpo de los bienaventurados; así la perfección divina de las almas íntimamente unidas aquí con Dios por la vida de la gracia se refleja de algún modo en el cuerpo que animan, en todo su exterior, en sus actitudes, en sus movimientos, en toda su actividad. Por lo general, nada hay más gracioso que los verdaderos santos» (1).

(1) P. Smedt., *Notre vie surnaturel*, tom. I, p. 548.

SECCIÓN SEGUNDA

RELACIONES ENTRE LA PERFECCIÓN Y LA ORACIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

Consideraciones generales

Para dar solución a las graves cuestiones que están contenidas en el epígrafe anterior, seguiré un método diverso del que he seguido hasta el presente. He aquí las razones que me obligan a ello.

En cuanto me ha sido posible he intentado conocer las relaciones íntimas que existen entre la perfección y la oración, para ver si podía inferirse alguna ley según la cual la primera se fuese alcanzando cada día con mayor excelencia, a proporción de la pureza e intensidad del instrumento de la oración.

A decir verdad, no pocas veces durante esa investigación parecen vislumbrarse rayos de luz consoladora, como si llegaran a nosotros para sacarnos de nuestra ignorancia acerca de una verdad de tanta transcendencia. Mas ¡ay! momentos después vuelve el alma a quedar envuelta en sombras de duda.

En una palabra: si vamos a guiarnos por las razones intrínsecas que nos ofrezca la naturaleza de la perfección para sacar de ahí los grados e intensidad que deba tener la oración como instrumento para alcanzarla, difícilmente podrá brillar la certeza.

Tal vez una gran probabilidad mayor o menor venga en cambio a enseñarnos que la perfección por ley general tiene que extenderse, no sólo a la caridad, que es su esencia, sino también al medio más poderoso que en orden a ella se nos ha concedido; pero ¿cómo resolver ciertas dificultades que entonces podrán salirnos al paso?

Aparte de eso, muéstrase tan recatada dentro del misterio la perfección, y la oración se presta a tantas y tan complejas distinciones cuando se la considera en relación con la vida perfecta, que todo ese cúmulo de sombras parece aconsejar al hombre: «Vas desterrado, conténtate con cierta probabilidad, haz lo que está de tu parte y todo lo alcanzarás; humíllate en el ejercicio de la fe, y lo demás se te dará por añadidura como practiques lo que crees. ¿Qué falta hacen teorías, cuando, supuesta tu fiel cooperación, depende todo de la amorosa Providencia de Aquel que, por hacerte perfecto, murió en la cruz?»

Las reflexiones precedentes influyen de tal modo en nuestro ánimo, que nos fuerzan a adoptar el siguiente procedimiento: sin renunciar a la luz que pueda ofrecernos la Escolástica, nuestro principal fundamento lo habremos de buscar en la Patrología y en las sentencias de los Santos y Doctores. En esas fuentes, pues, beberemos para sacar conclusiones prácticas, tales como las necesitamos.

Conforme a esto, tendremos ocasión de ver en qué sentido esos grandes Maestros enseñaron que la restauración vino al hombre por la oración, y cuál es la oración propia de los perfectos, y el término ordinario y normal de la vida del espíritu.

En definitiva: habrá que investigar en qué grado ha de ser perfecta la oración en cuanto necesaria para la perfección.

¡Quiera el Señor que la caridad nos guíe y mueva la pluma hasta el último instante de nuestra vida!

CAPITULO II

El estado de la cuestión

Conviene ante todo discernir los puntos ciertos de los dudosos, si queremos evitar toda mala inteligencia y confusión.

Hecho esto, nuestra primera tentativa será poner a salvo, con la mayor brevedad posible, las doctrinas sobre las cuales no cabe controversia razonable entre católicos; para después entrar en el examen de aquellas que, si parecen reposar al amparo de la Tradición, no brillan, sin embargo, con la luz de la certeza.

En cuanto a lo primero nadie puede poner en duda:

a) Cuán excelente medio es la meditación discursiva, no sólo para la salvación, sino también para la perfección. Claro está que al presente no pretendemos decir si por su misma naturaleza y según el orden regular la oración discursiva tiene tan íntimas relaciones con la perfección como cualquiera otra oración mental, por sublime que sea.

b) Menos aún cabe dudar de que la contemplación, ya ordinaria, ya extraordinaria, sea medio muy eficaz para la perfección.

c) A las dos precedentes afirmaciones no entende-

mos cómo pueda uno contradecir. Y por eso fué tan sólida la impugnación del quietismo por el P. Segneri en su *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione*, en cuya primera parte, después de haberse propuesto (1) esta cuestión: si es mejor *guiar las almas exclusivamente, ya por el camino de la meditación, o ya por el de la contemplación*; evita el primer extremo (2) y el segundo (3), para seguir el término medio (4).

¿Resultará sin embargo de aquí que esas dos especies de oración son igualmente eficaces para el fin de la vida perfecta, tanto en general como en particular? Contestemos con una distinción que pensamos desvanece no pocas dificultades.

d) Es preciso reconocer y distinguir cierta jerarquía de excelencia entre los varios grados, o por lo menos matices, de la oración, tanto ordinaria como extraordinaria.

¿Quién va a negar que, por lo tocante a la oración ordinaria, la afectiva es superior a la simplemente discursiva, y que la contemplación ordinaria es superior a ambas?

Y si queremos comparar a la oración ordinaria con la mística, ¿quién va a desconocer que ésta es de suyo más perfecta que aquélla? (5).

(1) Introdúcimiento.

(2) Cap. I.

(3) Cap. II.

(4) Cap. III.

(5) No olvidamos que, para entender bien estos preliminares se necesitan las noticias acerca de todas las especies de oración mental a que se hace referencia; y sin embargo no exponemos aquí esas nociones porque en esta misma obra se han dado extensamente en los tomos primero y segundo.

Pero, ¿nos dará eso derecho para resolver que uno, sin más que por gozar de la oración mística, será delante de Dios más perfecto y santo que otro atenido puramente a la meditación? De ningún modo.

La oración mística es más perfecta que la meditación, y sin embargo es cierto que uno con oración mental discursiva, o tal vez con simple oración vocal puede ser en absoluto más bueno y santo que un místico. Todo esto lo entenderemos con una distinción que no tiene nada de abstrusa.

Puede haber, y hay, una oración que sea de suyo más perfecta que otra en el orden intelectual, y sin embargo no lo sea en cuanto a la perfección intrínseca que produzca, en cuanto es medio para que se aumenten los actos de caridad, y se hagan cada día más intensos.

Hasta aquí todos debemos estar conformes; pero es preciso pasar adelante, si hemos de tocar la dificultad que divide a unas escuelas de otras.

e) Esa categoría de perfección que distingue a una especie de oración respecto de otras inferiores, ¿producirá en igualdad de circunstancias una perfección intrínseca sustancial mayor que la obtenida con otra oración de categoría menor?

Si no lo entiendo mal, llegamos así al punto culminante de la cuestión; mas hay que tener paciencia, no olvidando que debemos proceder gradualmente hasta llegar, ya que no a una demostración estricta, por lo menos a la exposición de la única doctrina que, según parece, la Tradición nos enseña.

CAPÍTULO III

Principios que ayudan a evitar los extremos peligrosos

I. La oración, por sublime que sea, no es la perfección; pero dentro de su género, cuanto más alta sea, tanto más reunirá los requisitos de medio eficaz y potente para adquirir mejor la perfección en igualdad de circunstancias, y suponiendo en todo caso que vaya sólidamente fundada en verdad, humildad y abnegación.

A la luz de este principio se evitan dos escollos: uno, según el cual la oración lo es todo en la vida espiritual, como asegura el quietismo. El otro es, que la oración, cualquiera que sea su grado y categoría, incluye por su naturaleza la misma eficacia que puede producir otra cualquiera, vgr., lo mismo la vocal que la mental, la meditación que la contemplación, la ordinaria que la mística.

II. Se concibe muy bien que haya un medio más eficaz que otro para la perfección; y que, sin embargo, no sea absolutamente necesario para ella. Pero esto solo no resuelve la dificultad. Insistamos, pues, algo más en ese punto.

Supuesta esa mayor eficacia de una especie de oración para alcanzar la vida perfecta, ¿podrá afirmarse con razón que ella pertenece a la Providencia ordinaria, y que, sólo por excepciones que deberán incluirse dentro de la Providencia extraordinaria, podría llegarse a conseguir el mismo fin con otra oración inferior?

A este problema parécenos que no es tan fácil contestar con acierto; pero ensayémoslo con la ayuda del Señor. Supongamos que las dificultades para alcanzar la perfección cristiana sin cierta especie de oración fueran tales que rayaran en lo *moralmente imposible*: en ese caso, ¿quién podría negar que tal especie de oración caería dentro de la esfera de la *Providencia ordinaria* de Dios que a todos nos manda que seamos perfectos, cada uno según el propio estado?

Pero ¿hay razones intrínsecas que eso demuestren? Y ya que eso no, ¿por lo menos la Tradición no enseña que Dios haya prometido una gracia tal de oración, que, siendo más o menos extraordinaria o al menos eminente, haga suave el camino de la perfección, y que sin ella esta rayaría más o menos en lo imposible?

Si no me engaño tendrá que resolver sin género de duda estas dificultades quien se atreva a dar por cierta la doctrina de que es necesaria una oración determinada para el fin de la perfección. Tantearemos en nuestro estudio si tal demostración puede conseguirse, dejándonos de vanas declamaciones; pues en caso negativo, tendríamos que contentarnos con mayor o menor probabilidad.

Y pasando más adelante (pues el creyente, y sobre todo el teólogo, no queda satisfecho con atender puramente al rigor del mérito estricto), ¿no habrá término

medio, según los principios de la ciencia sagrada, entre el mérito estricto de una gracia que haga suave el yugo del Señor y ligera su carga, y entre la resignación o renuncia a ella?

Porque es de notar, a fin de que palpemos bien lo árduo del problema indicado y de los demás a él anejos, que:

III. No se ve repugnancia en que el Señor haya establecido un orden tal de Providencia, según el cual cierta oración determinada sea la única propia, eficaz y oportuna para la perfección; y que sin embargo no caiga dentro del mérito estricto del hombre, ni haya sido prometida por el mismo Dios, cualesquiera que sean los méritos del mismo hombre.

Más claro: no hay mérito estricto sin divina promesa; y ésta no recae sobre lo que Dios puede suplir por otros medios que caben dentro de la presente economía de la Religión. Tal es la doctrina que parece se saca por inducción de varias enseñanzas de la Teología.

Al fin Dios es el dueño absoluto de todo, y su santa libertad descuella sobre las vías ocultas de la Providencia y de la Predestinación.

Y ¿quién duda, por otra parte, que el Señor tiene infinitos medios para subvenir al hombre que anhela de verdad vida perfecta?

Pero concretemos más, si nos es posible, la doctrina precedente, al menos para alentar la esperanza de quien proceda rectamente en los caminos que conducen a la perfección.

IV. Es doctrina cierta que Dios en su adorable Providencia todavía ordinaria, abarca dos series de acontecimientos: 1.^o aquellos en que *ha prometido*

conceder sus gracias para conducirnos a feliz término, que es ante todo su gloria, y después la del hombre; y 2.º los que han de verificarse, y ha dispuesto se consumen *sin que haya prometido* comunicar *sus gracias especiales*, sino reservándose libremente el darlas según la sabiduría de sus altos designios, pero concediendo siempre, dada oportunidad, ya unos ya otros auxilios, según juzgue más conveniente.

En el primer caso, Dios, aunque no queda jamás obligado para con el hombre, da infaliblemente lo que ha prometido, porque es bueno.

En el segundo, aunque es dueño de dar o no sus gracias especiales, empero cuando el hombre remueve obstáculos suele concederlas. Pero concédalas o no, queda siempre a salvo su infinita Bondad.

¿Nos ofrece acerca de esto la Teología escolástica base segura y sólido fundamento? Sí, por cierto, y confesémoslo con humilde acción de gracias al Señor.

V. Es verdad cierta que Dios, cuanto está de su parte, a todos concede las gracias que necesitamos para la salvación y perfección. Ahora, para apreciarlas todas, a cada una según su propio valor y categoría, podemos representárnoslas en conjunto formando el divino aprovisionamiento que hasta cierto límite sigue un movimiento regular y uniforme, dentro de la unidad de la Providencia ordinaria. Hasta ese límite la divina distribución de tales gracias está infaliblemente prometida, y ellas pueden merecerse de justicia, con tal que el hombre haga lo que puede por su parte.

En toda esta serie no salen al encuentro otras dificultades que las ordinarias respecto a la distribución de los divinos dones.

Lo especialmente árduo se inicia después al traspasar ese límite, más allá del cual la que antes no era sino una sola línea se divide en dos, para deslizarse cada una por su propia región.

Contemplemos cómo se adelanta por cada una de esas dos vías el divino aprovisionamiento que del cielo nos envía Jesucristo Nuestro Señor, y a la vez meditemos cuál es la naturaleza de esa doble vía o Providencia; qué linaje de dones comprenden ambas; y, en fin, cómo podemos esperar que, haciendo lo que esté de nuestra parte, aunque no merezcamos de justicia ciertos dones eximios, podemos, regularmente hablando, contar con ellos.

1.º Esa doble serie de comunicaciones divinas son la Providencia ordinaria y la extraordinaria.

2.º No se llama una de ellas extraordinaria en cuanto tenga por objeto la distribución de más altos dones, ni a la otra se llama ordinaria por la razón opuesta; sino porque suponemos que la primera no suele ser constante, y sí la segunda.

3.º Ahora bien, es digno de notarse con gran diligencia, que, tan pronto como la serie de gracias concedidas para nuestra santificación traspasa los límites de la Providencia ordinaria, no tenemos derecho a merecer *determinada y precisamente* los dones pertenecientes a una de estas dos Providencias: no los de la extraordinaria, como lo indica su mismo nombre; ni los de la ordinaria, pues que Dios es dueño de llevarnos al fin por el camino que le plazca.

A pesar de esto, si el Señor no prefiere llevarnos por caminos extraordinarios, y dentro del ordinario se contienen dones eximios, entonces no los mereceremos

de justicia, pero en esa hipótesis Dios nos dará seguramente esos mismos dones a condición de que no pongamos obstáculos. Dios entonces no promete concedérmolos, puesto que no suele empeñar su palabra en esas circunstancias, si no es alguna vez privadamente; pero el hombre podrá, sin merecerlos, estar seguro de que por lo que a Dios toca no le faltarán. Consultemos al P. Suárez.

«Una cosa es, dice, la ordenación o institución divina, por la cual haya (Dios) querido ordenar tal obra a tal premio; y otra la divina promesa con que se haya obligado a dar tal premio al que así obre. Los teólogos apenas distinguen entre estas dos cosas..., pero en rigor son diversas; porque bien pudiera haber ordenación sin promesa, estableciendo condiciones suficientes para el mérito, y, sin embargo, no obligarse a dar el premio, bien que reservándolo a su liberalidad; y al contrario, no puede haber promesa de premio sin la previa ordenación del mérito, si es necesaria para la sustancia del mismo mérito». Hasta aquí el exímio Doctor (1).

Este es precisamente nuestro caso. Trátase de la distribución de gracias especiales para caminar por la senda de la Providencia ordinaria hasta alcanzar la perfección. Suponemos que Dios ha establecido concederlas dentro de ese orden: ¿qué más necesitamos para nuestra paz, aunque no medie promesa divina, y por consiguiente, no pueda haber mérito estricto de justicia?

4.º Esta conformidad armónica que nos parece

(1) *De Gratia*, part. III, libr. XII, cap. 17, n. 1.

ver, de una parte entre la negación de la necesidad absoluta de la contemplación para la vida perfecta, y de otra entre la negación del mérito estricto de justicia respecto a la mística contemplación; nos mueve a abrazar con más firmeza la doctrina precedente.

En cambio nos sucede todo lo contrario, si por un momento suponemos que la perfección no se puede absolutamente conseguir más que por medio de la contemplación.

La verdad es que en este último supuesto no acertamos a entender cómo la Providencia divina no ha dispuesto que por virtud de la ejecución de ciertas obras puestas en condiciones determinadas, no se pueda merecer de justicia un don sin el cual absolutamente no se pueda alcanzar la perfección, que, según la doctrina constante de los Doctores, Dios a todos nos exige.

He aquí, pues, cómo, si mal no lo entendemos, pueden resultar consecuencias falsas de lo que a primera vista parece indiferente, es a saber: que el Señor a cuantos se preparan convenientemente les dará sin excepción alguna la mística contemplación.

A causa de esta y otras razones ya expuestas oportunamente, optamos por el criterio ya explicado, a fin de no incurrir en peligrosas exageraciones, que si al principio parecen de escasa importancia, después, por los efectos que la lógica señala, se denuncian perjudiciales y comprometen la verdad.

5.º Resulta de lo dicho que muy bien puede suceder que la Providencia extraordinaria tenga por objeto dones menos eximios y excelentes que los de la Providencia ordinaria. Pero aunque tal suceda, siempre cuando la Providencia extraordinaria rige los destinos

del hombre, a nuestro corto modo de entender Dios agota los tesoros de su misericordia en dar sólo gracias ordinarias, más aún que cuando dentro de la ordinaria conceda dones intrínsecamente más eximios y raros. Una sencilla comparación aclarará este concepto a primera vista paradójico.

Un gran príncipe ordena a cierto vasallo que gire al rededor del mundo. Para tan largo viaje dos medios se presentan: o utilizar, siempre que se pueda, los modernos inventos de locomoción, o efectuar el viaje a pie, pero siempre a expensas de dicho príncipe. Ejecutar el mandato del primer modo, es proceder por las vías ordinarias; ejecutarlo del segundo, es procedimiento extraordinario. Y si al fin se adopta este procedimiento, ese vasallo trabajará y sufrirá incomparablemente más, y hasta tal punto que esa empresa parezca superior a las fuerzas ordinarias de la naturaleza; pero las expensas que haya de sufragar el príncipe, serán mucho mayores.

Aquí en nuestro caso, no se olvide que el gran príncipe que manda a un siervo suyo subir al escarpado monte de la perfección, con los medios ordinarios, es Dios, que al mismo tiempo le empeña su palabra de que, si no se rinde al desaliento, alcanzará feliz éxito. ¿Cuánto, pues, no tendrá que ayudarle a fin de que no desfallezca en el camino?

¿Por ventura no sería preciso trabajar más para impedir la caída de un niño que debe trasladarse a pie y por entre precipicios a un punto muy distante, que socorriéndole con un vehículo extraordinariamente poderoso?

De todo esto se infiere que hay procedimientos de

suyo ordinarios, los cuales suponen mayores sacrificios que otros por su naturaleza extraordinarios, y que por lo mismo reclaman lugar propio dentro de la Providencia extraordinaria. Y como el Señor que preside a los dos órdenes, y distribuye toda clase de auxilios, es infinitamente bueno y misericordioso, ¿no será esto motivo bastante efizaz para nuestro aliento y para tranquilizarnos en nuestro viaje a la consecución del último fin? (1).

(1) No ha sido pequeña nuestra diligencia para aclarar los puntos expuestos en el presente capítulo. Tememos no haberlo conseguido; pero nuestras fuerzas no llegan más allá.

PARTE OCTAVA

EL FONDO DE LA CUESTIÓN

SECCIÓN PRIMERA

LA RESTAURACIÓN DE LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA
POR JESUCRISTO N. S., ENTRA EN EL PLAN GENERAL DE LA
SANTIFICACIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

Jesucristo N. S. restauró al hombre conservando en su divino plan todos los medios de santificación que había en el estado de la inocencia, en la parte compatible con el nuevo estado del hombre caído.

Esta es la primera verdad fundamental que es preciso dejar bien asegurada para proceder con paso firme.

Acudamos para ello ante todo a las Epístolas de San Pablo. En la escrita a los *Romanos*, se lee: «Allí donde abundó el delito, sobreabundó la gracia, para que, así como reinó el pecado hasta la muerte, así tam-

bién reine la gracia por la justicia hasta la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (1).

Y sobreabundó, esto es, se difundió la gracia de la cabeza, que es Jesucristo, a nosotros que somos sus miembros místicos, mucho más de lo que se difunde el pecado desde Adán a todos sus descendientes, no sólo porque nuestro Salvador nos confiere más abundantes, más intensas y más continuas gracias que las que hubiéramos gozado en el Paraíso, y merced a las cuales podemos ejercitarnos en virtudes que no había en el estado de la inocencia; sino también porque a la eficacia de estas gracias se agrega la preponderancia de los medios con que en la Religión cristiana contamos para triunfar de nuestros enemigos y alcanzar la santificación.

Tal es en resumen la exposición que de dicho versículo de San Pablo enseñan los SS. Padres y los comentaristas más notables. Así, por ejemplo, Bernardino de Chepigny dice, sobre el mismo sagrado texto, que Jesucristo nos dió gran copia de gracia, de justicia y de todos los dones, en mayor abundancia, extensión y suficiencia de lo que se extendió y propagó el pecado original a los hombres.

De lo expuesto anteriormente, la única consecuencia que por ahora queremos sacar es que en el hombre restaurado por Jesucristo han de estar de algún modo contenidas todas las gracias que por su naturaleza se ordenan a la santificación, especialmente aquellas que no pueden fácilmente ser suplidas por otras.

(1) «Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia, ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam per Jesum Christum Dominum nostrum» (Rom. V, 20 et 21),

CAPÍTULO II

La contemplación mística en el Paraíso.— Luz de la Tradición

§ I

OBSERVACIONES

1.^a Quiero que aparezca transparente mi pensamiento para que se entienda bien el nervio de la argumentación que aquí se va gradualmente desarrollando, y no se fije el lector en lo accesorio, sino en lo que por su naturaleza va inherente al estado paradisiaco.

Nada, pues, influye en la lógica de nuestro razonamiento, el que durara mucho o poco, según la creencia general, aquel estado primitivo del hombre. Lo que interesa es conocer que aquella vida, de no haber sucedido la transgresión, hubiera sido heredada por los descendientes de Adán, ya que no en cuanto a las excelencias privativas y estrictamente personales del primer hombre en cuanto era padre de todo el linaje humano, pero sí en cuanto a los dones sobrenaturales que constituían la esencia del estado primitivo.

2.^a No desconozco del todo, como ya lo he dado a

entender a su tiempo, la dificultad de probar apodícticamente que muchos SS. Padres atribuyeron al estado del Paraíso la contemplación mística. Y como es mi propósito presentar, en cuanto pueda, sólidos argumentos en favor de la doctrina que aquí se defiende, me contentaré con alegar testimonios que en favor de ella parecen irrefragables, ya que los hay fuertes y luminosos; y así ha de constar que de haber alguno que de la doctrina propuesta discrepe, su primer punto de controversia no ha de dirigirse a nosotros, que nada valemos, sino a los grandes Doctores que han de alegarse con el auxilio del Señor.

Ese es el motivo por el cual prescindimos al presente de varios pasajes de los SS. Padres que acaso sean algún tanto dudosos. Sirvan de muestra, vgr., San Atanasio y San Agustín; de los cuales me contento con citar el texto literal, para que el lector juzgue si en efecto hay fundamento para dudar de que esos Santos Padres atribuyen la contemplación al estado del Paraíso (1).

(1) S. Athanas., *Oratione contr. Gentes*, p. 2. Migne, P. G. XXV, col. 5 et 6; et ibid. col. 6 et 7, donde se lee entre otras cosas: «Οὐδὲν γάρ ἔχων ἐμπόδιον εἰς τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γινῶσιν, θεωρεῖ μὲν αἰετὶ διὰ τῆς αὐτοῦ καθαρότητος τὴν τοῦ Πατρὸς εἰκόνα, τὸν θεὸν Λογόν».

Por lo que toca a San Agustín, véase *De Genesi ad litteram* libr. XI, c. 33, Migne, P. L., 34: «Fortassis enim aliis intrinsecis vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis (primis parentibus) antea loquebatur, sicut etiam cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum..., etsi non tanta participatione divinae sapientiae quantam capiunt angeli; tamen pro humano modulo..., sed ipso genere visitationis et locutionis...»

§ II

SAN GREGORIO MAGNO.—SANTO TOMÁS.—
VARIOS ESCRITORES

San Gregorio Papa enseña: «El primer hombre después de su caída... ya no pudo ver aquellos gozos de la patria celeste que antes contemplaba; pues que en el paraíso estaba acostumbrado a gozar de las palabras de Dios, y a entrar en sociedad con los ángeles por la pureza de su corazón y la alteza de su contemplación» (1).

Pero el que más profundamente dilucida nuestra tesis es el Doctor Angélico, que no se contenta con asegurar que Adán contemplaba a Dios en el paraíso, sino que además expone las varias especies de contemplación con que fué enriquecido (2).

He aquí las que se infieren del citado lugar: 1.^a la contemplación que se alcanza considerando las cosas sensibles; 2.^a la que se verifica conociendo los efectos inteligibles por la irradiación de la verdad primaria; 3.^a otra contemplación que es como término medio entre la visión de la gloria y la que puede alcanzarse en esta vida.

Obsérvese que el Doctor Angélico no dice que

(1) *Dialog.* l. IV, c. 1, col. 317, Mign. P. L. t. 77: «Postquam de paradyssi gaudiis culpa exigente expulsus est primus humani generis parens..., jam illa coelestis patriae gaudia quae prius contemplabatur videre non poterat. In paradyssso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse».

(2) *Summ.*, I, q. 94, a. 3.

Adán antes de la caída *contempló*, sino que *contemplaba*, como para darnos a entender que esa era su condición habitual e inherente a la naturaleza del estado de la inocencia que gozaba. He aquí sus palabras: «Homo primus non impediabatur a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita» (1).

Claro está que con esas palabras no quiere decir Santo Tomás que Adán estuviera en el paraíso siempre contemplando, ni que su única oración fuera esa, de lo contrario hubiera sido impecable; pero no parece aventurado deducir de las enseñanzas del Angel de las escuelas que la oración habitual propia de aquel estado según la Providencia ordinaria, era la contemplación. Y si Adán contemplaba a Dios en los efectos inteligibles, esto no era porque él meditase con verdadero discurso, puesto que este procedimiento afirma Santo Tomás que desdecía de aquel estado (2), sino en cuanto sin discurrir, a la vez que conocía los efectos creados, contemplaba a Dios juntamente en ellos (3); unas veces místicamente bajo la influencia de los Dones del Espíritu Santo, y otras sin que excediera el modo conatural que tiene el hombre de obrar, aunque, eso sí, siempre guardada *proporción* con la alteza de aquel estado.

Cuál sea esta proporción nos la enseña con frecuencia Santo Tomás, principalmente en estas palabras: «Por la perfección de la gracia el hombre en el estado

(1) *Summ.*, I, q. 94, a. 1.

(2) *Ibid.* ad 3.^{um}

(3) *Ibid.*

de la inocencia gozaba de la facultad de conocer a Dios por divina disposición, en virtud de la irradiación de la divina sabiduría; y así conocía a Dios, no mediante las criaturas visibles, sino por cierta semejanza espiritual impresa en su entendimiento. Según esto el hombre gozaba de dos especies de conocimiento: una por la que conocía a Dios a manera de los ángeles, por inspiración; otra por la que conocía a Dios como nosotros, mediante las criaturas visibles» (1).

Júzguese por estas enseñanzas si se podrá afirmar que la oración ordinaria del paraíso era la mística. Lo mismo sienten comunmente los doctores místicos, vgr., Meynard (*Traité de la vie interieure*, chap. prelim., t. I, n. 24 et alibi), Massoulié (*Traité de la verit. oraison*, p. I, c. 16). Otro testigo célebre de la Tradición, Dionisio Cartujano, enseña el modo por el cual Adán gozaba de su alta contemplación. He aquí sus palabras: «Se verificó, dice, esa contemplación por una muy espléndida irradiación de la luz increada en lo más alto del espíritu» (2).

El P. Alapide interpretando el sagrado libro del Génesis (II, 21), enseña que Adán en el paraíso alcanzó el sumo grado de la contemplación de Dios y de los ángeles, y lo prueba con las autoridades de San Agus-

(1) Quaest. 18 de Veritate, d. 2: «Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem divinam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spiritali similitudine suae menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas».

(2) «Fit per quandam splendidissimam irradiationem increatae lucis in apice intellectus». (*In Acta*, c. 7).

tín y San Gregorio, aunque niega que viese la Esencia divina.

Por último, es muy de notar la tendencia constante de gran número de los SS. Padres y Doctores eclesiásticos a recordar el feliz estado de Adán en el paraíso, cuando pretenden encarecer la que Dios ahora concede a los cristianos: señal de que hay relaciones íntimas entre ambas.

Contentémonos por ahora con alegar el testimonio del P. Alvarez de Paz: «Esta agua (de la contemplación) mana de una fuente perenne, para que jamás se agote. Porque así como cuando Dios en el principio sacó al hombre de la nada, una fuente brotaba de la tierra para regar toda su superficie; así también cuando Dios en el principio crió al hombre en la justicia, produjo en él una fuente de la cual manaba esta agua (de la contemplación), y esta misma (contemplación) la tendría el hombre siempre conforme a su deseo, si no la hubiera turbado la afección desordenada» (1).

(1) *De natura contemplationis*, l. V, part. 2, c. 4, t. 6 ed. Vives, p. 499.

CAPÍTULO III

Si la contemplación mística fué parte esencial del plan divino de la santificación en el Paraíso, ¿podemos inferir de ahí que esa contemplación también hoy existe?

Puesto el hombre por Dios en un estado cualquiera de dos modos puede recibir una serie de gracias que le ayuden en su santificación: uno, cuando aquellas gracias se comuniquen no como consecuencia de tal estado, sino de paso, y sin que tengan nada que ver con los dones que forman el constitutivo esencial del mismo estado.

Otro modo de comunicar esas gracias sería, que, prescindiendo ahora de que sean o no gratuitas en su misma raíz, tal armonía guarden con los elementos esenciales de aquel estado, que sin ellas éste quedaría imperfecto, deficiente y monstruoso.

Ahora bien, tal como se dice últimamente nos parece el estado de la inocencia sin la contemplación mística. Para demostrarlo acudamos a la doctrina escolástica tal como nos la enseñan los teólogos, principalmente Santo Tomás y el eximio P. Suárez (1).

(1) In I.^{am} part. D. Thom., tom. III, libr. III, praesertim, cap. XX (ed. Vives).

Según éstos la justicia original incluía, no sólo la gracia santificante, sino también un gran número de hábitos sobrenaturales, de beneficios divinos, de gracias actuales, de virtudes, de dones excelentísimos..., por medio de los cuales el cuerpo quedaba subordinado al espíritu, la fantasía a la razón, el apetito sensitivo a la voluntad, y todo el hombre a Dios como a su fin supremo y sobrenatural (1).

Más aún: ese cúmulo de auxilios había de actuarse felizmente mientras durase el mismo estado; puesto que ni de parte de Dios ni de parte del hombre podemos concebir dificultad alguna en contrario. Es así que actuados tales dones, no sería necesario más para que brillase en toda su hermosura la mística contemplación. Por consiguiente, esta era ornamento esencial del estado de la inocencia.

Si a eso se agrega que los Doctores católicos al mencionar la contemplación del paraíso, según ya vimos, la consideran como una redundancia de los dones que Dios comunicaba a nuestros primeros padres, tendremos nueva confirmación de la verdad propuesta.

Así parece; mas no basta lo dicho para inferir definitivamente que, aun supuesto el adorable designio de restaurar al hombre, y supuesta la revelación divina de que nuestra restauración había de ser sobreabundante en comparación de los medios de santificación que había en el estado primitivo, según se probó (2); nuestro divino Redentor debió restaurar la contemplación mística, o por lo menos algún otro don equivalente.

(1) Ibid. n. 9 et seq.

(2) Cap. I de esta sección.

Para sacar esta última consecuencia hace falta probar además previamente: 1.º la excelencia de dicha contemplación y su incomparable ventaja, *coeteris paribus*, para alcanzar la vida perfecta; 2.º que esa oración es hoy compatible con el estado presente del hombre caído.

Preciso es, pues, que continuemos aún nuestro estudio, declarando estos dos puntos que se acaban de indicar.

CAPÍTULO IV

La contemplación bien entendida es compatible con el estado presente del hombre

La contemplación del Paraíso es incompatible con nuestra presente condición, a la cual nada parece que se adapta tan bien como el sufrir en alma y cuerpo, al paso que aquella oración era goce purísimo del espíritu.

Los SS. Padres así nos lo enseñan; pero nos dicen también con toda seguridad que la contemplación presente guarda proporción y correspondencia con este mismo estado en que nos encontramos. Quisiera por una comparación compendiar las diferencias que los teólogos han descubierto entre una y otra.

Representémonos a la contemplación del Paraíso como aquella mañana deliciosa en que comenzó a brillar la clara y purísima luz del sol, sin el bochorno precursor de la tormenta: luz apacible que alumbra sin el calor sofocante del estío, y que se difunde serena sobre el mundo, comunicándole vida y alegría. Tal es la imagen de la contemplación mística de Adán inocente.

Por el contrario, imaginemos una tempestad impo-

nente y amenazadora: nubes sombrías cruzan el espacio, y la escasa luz que alumbra el horizonte no sirve más que para descubrir el negro torbellino que se extiende pavoroso por todas partes. Mas he aquí que a deshora luce el hermoso arco iris de paz y de bendición: este espectáculo, mezcla inefable de pavor y bienandanza, es imagen de la contemplación mística del estado presente.

Nada repugna tanto como las descripciones que algunos hacen de este don inefable, como si no consistiera más que en gustar deleites de la gloria. Eso es falso, y por añadidura no hace sino formar corazones entecos, ávidos de la golosina del alma, si no también de la del cuerpo.

Lo peor es que tales descripciones dan pie a los que se empeñan en deprimir la contemplación, para inferir que la Mística es procedimiento muy cómodo e indigno de corazones bien templados.

La verdad es que, según testimonios los más autorizados de los místicos que lo saben por experiencia, como Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Beata Angela de Foligno, la Beata Alacoque y otros innumerables, cuantos van por esa senda sufren en una hora más que los muy atribulados en la vida ordinaria durante mucho tiempo.

Tanto padecen los místicos, que sería imposible sostenerse si a la vez no gozaran como nadie. Tanto sufren que a veces tocan y experimentan las penas más acerbadas del purgatorio (1).

Nuestro divino Redentor es no sólo la causa meri-

(1) Véase en esta misma obra, t. III, p. 1-186.

toria, sino también la causa ejemplar de la contemplación mística. La mortificación y el sacrificio, por consiguiente, han de ser la médula de la mística oración por la cual el hombre en el presente estado quede enteramente restaurado y goce al mismo tiempo de la bienaventuranza incoada propia de esta vida.

Conclusión de lo expuesto hasta aquí es que la mística contemplación bien entendida es compatible con nuestra condición de humildes desterrados.

Procedamos ahora a ver qué rango ocupa este gran don, como medio para alcanzar la vida perfecta y librar-nos de los efectos del pecado.

CAPÍTULO V

**La contemplación, sobre todo la mística, es medio
potentísimo para la perfección**

Por ser esta verdad de tanta importancia, nos ocuparemos más extensamente en su demostración, acudiendo, tanto a los argumentos intrínsecos, como a los extrínsecos.

ARTÍCULO I

**Argumentos intrínsecos que prueban ser la
contemplación medio muy poderoso para la perfección**

§ I

**LA CONTEMPLACIÓN DESTRUYE EFICACÍSIMAMENTE
LOS EFECTOS DEL PECADO**

La oración no sólo ayuda a la restauración del hombre mercediendo o impetrando de la divina misericordia gracias abundantes, sino que además ordena al hombre interiormente, colocándole en una posición contraria a

la que él tomó pecando. Cuál sea esta, nos la describe admirablemente San Agustín, que supo por experiencia los efectos del pecado y los de la gracia. «En pedazos, dice, fui partido cuando me aparté de Ti que eres mi Unidad y mi Todo, para desvanecerme entre la multitud. Recoged los trozos dispersos de mí mismo» (1).

Esta reducción a la unidad después de la caída, se verifica en toda oración; pero ¿en qué especie de oración se verifica más esa mudanza? Vaya el lector juzgando por sí mismo, pues no queremos sino la verdad, evitando la exageración.

Lo cierto es que en el mundo moral rige necesariamente esta ley: el mal divide, la bondad une y restaura. Para convencernos de esto, acudamos al principio, cuando el pecado aún no existía. Dentro del alma feliz resonaba el concierto del orden y de la unidad, porque nada en el mundo la cautivaba fuera de Dios; y en el centro del Sér uno y simplicísimo se recogía para orar como en su cielo. El secreto de esta maravilla era la *contemplación*. Después por el pecado esa misma alma quedó dispersa en tantas criaturas que solicitaban su amor.

Y todavía, como si la primera dispersión no hubiera dividido bastante, cuando la soberbia degradó al hombre en la torre de Babel, le dividió hasta aventarle en átomos por todo el espacio, confundiendo su lenguaje, signo de las ideas y de los afectos.

Tan gran desorden quedó destruído el día de Pentecostés, reduciendo el hombre a la unidad por la fuerza del amor y la sencillez de la fe divina, influyendo el

(1) «Colligens me a dispersione in qua frustratim discissus sum, dum ab uno Te aversus in multa evanui» (*Confess.*, l. II, c. 1).

Espíritu Santo con sus dones para que se obraran los altos misterios de la contemplación.

§ II

LA SIMPLIFICACIÓN SE HALLA EN RAZÓN DIRECTA DE LA PERFECCIÓN DE LA ORACIÓN

Obsérvese, para complemento de lo anterior, cómo, a medida que el hombre se va perfeccionando en la oración, tanto más se simplifica y ordena y perfecciona.

Primero, según el orden regular, pasa del ejercicio de la vocal al de la mental. Después, simplificándose los discursos de la meditación, sube a la oración afectiva; hasta que, simplificada también ésta, entra en el recogimiento adquirido que viene a ser lo mismo que la contemplación ordinaria.

Todavía en esta, el discurso, ya que no formal, al menos virtualmente influye en el afecto. Mas llega un día, si el soplo divino de la gracia impele al que ora, en que el discurso cesa por completo; y es entonces puesto en contemplación del todo sobrenatural, cuyos grados y ascensiones se miden por la simplificación de la inteligencia y del amor. Esta inefable operación no es psicológica, sino que trasciende a toda la psicología, porque la sabia ignorancia del alma por esa oculta senda va, como dice San Juan de la Cruz, *toda ciencia trascendiendo*.

Y es así que trasciende a todo lo sensible, al tiempo, al espacio y a sí misma, para abismarse, sin perder su personalidad, en el centro supremo de toda luz.

Grandes maravillas descubriremos en todo ese cú-

mulo de misterios; pero no por eso dejaremos de fijarnos en que así tenemos en esfera elevada la aplicación de una ley universal al orden práctico de la oración.

Sabido es que un entendimiento es tanto más imperfecto cuanto más dista de la unidad del principio de la ciencia; y por el contrario, tanto más se ennoblece y perfecciona, cuanto más se acerca a ese principio sublime que irradie luz y comunique fecundidad a la muchedumbre de sus conocimientos parciales.

«El adelanto de la inteligencia, dice nuestro insigne Balmes, se cifra en reducir a la unidad la multiplicidad... Es cosa magnífica una máquina que nos dé admirables productos; pero es más asombroso todavía que se ejecute con una combinación muy sencilla. Tal secreto consiste en la simplificación» (1).

Es, pues, indudable que la contemplación presenta muchas ventajas sobre la oración vocal y sobre la meditación, puesto que en ella quien ora se simplifica más.

Fáltanos ahora ver si esa simplificación lleva esencialmente consigo mayor perfección cristiana. Vayamos con calma y por partes.

§ III

VARIOS ASPECTOS DE LA PERFECCIÓN EN LA ORACIÓN.—NECESIDAD DE DISCERNIRLOS PARA EVITAR CONFUSIONES.

Sucede aquí en la oración lo que apenas o de nin-

(1) *Filosofía fundamental*, I, I, c. 4.—Para saborear todo el pensamiento de este gran filósofo, sería preciso leer todo el capítulo.

gún modo se encuentra en los actos de las demás virtudes; lo cual es mucho de notar, para que no incurramos en ciertas inexactitudes o acaso errores de consecuencias.

Puede haber un acto de oración, psicológicamente considerado, muy rudimentario y vulgar, y, sin embargo, ser muy intenso y perfectísimo en el amor de Dios. Por consiguiente, en la oración debemos distinguir dos especies de perfección: una *psicológica* y otra *moral*. Y cuando se reunan ambas en un mismo acto parece no habrá dificultad en decir que entonces la oración será *integralmente perfecta*.

La perfección psicológica depende de la mayor simplificación de las potencias entendimiento y voluntad; así como la moral tiene que depender del amor más intenso a Dios o al prójimo por Dios. ¿Podremos inferir de esa distinción que la perfección psicológica es indiferente o que nada influye en la perfección moral del mismo que ora?

De ser así, ¿cómo es que, al comparar entre sí la oración vocal y la meditación, se atribuye a ésta una importancia que no se concede a la primera? Y esto, ¿cómo se explica, siendo, como es verdad, que una oración psicológicamente considerada puede ser muy imperfecta, y, sin embargo, ser altamente meritoria?

No alcanzo otra solución para esta dificultad, más que la siguiente: la oración aunque sea elevada a un alto grado de contemplación, no es formalmente la perfección cristiana. Tal es el primer escollo que debemos declinar sobre este punto de la oración.

Pero ¿será este el único extremo que haya de evi-

tarse al presente? Hay otro que también nos llevaría a consecuencias falsas; el de creer que, pudiendo ser en absoluto todas las especies de oración igualmente meritorias, todas ellas conducen a la perfección del mismo modo y con la misma eficacia. De que esto no es verdad, fácil es convencernos fijándonos en las ventajas que los autores ascéticos conceden a la meditación sobre la oración vocal. Baste indicar algo sobre esto, ya que lo declaran libros sin cuento que andan en manos de todos. Fijémonos sólo en una razón fundamental.

No basta creer para que la fe sea antorcha que ilumine nuestros pasos: es preciso considerar de propósito con la mayor atención y afecto que se pueda esas mismas verdades, para que lleguen a ser como la savia y el nervio de toda vida moral, interior y exterior, intelectual y afectiva, privada y social. Muchos tienen gran fe; pero les aprovecha poco para la práctica, porque no trabajan para que esas verdades que profesan en su entendimiento, se reflejen e influyan en la vida práctica.

Hay, pues, en la oración dos aspectos: uno, que es el fin de la vida cristiana, y en esto no hay diferencia cualquiera que sea la especie de oración a que uno se dedique, y su única medida es el amor divino; el otro consiste en ser medio para la virtud verdadera, y esto depende en mayor o menor grado de que la oración concentre más o menos las potencias, y ponga al alma en mejores condiciones para remover obstáculos y acercarse más a Dios.

Ahora bien, esta verdad que, a ser necesario, podría reforzarse hasta con argumentos puramente filosó-

ficos (1), brilla cada vez con más evidencia a medida que la oración se va más y más simplificando; por eso en el mismo sentido la contemplación ordinaria excede a la meditación. ¿Qué será, pues, cuando la contemplación sea mística?

Esto se encargan de enseñárnoslo los SS. Padres y Doctores.

ARTÍCULO II

La doctrina de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia

§ I

PADRES GRIEGOS

Alegaremos aquí como muestra sólo algunos entre tantos como pudieran alegarse, sin perjuicio de que en adelante se presenten las sentencias de otros muchos que demuestren, no sólo la doctrina de que ahora se trata, sino otras relacionadas con ella.

I. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA

Por lo que toca a los Padres griegos, San Cirilo de Alejandría enseña: «Nada puede haber más excelente que la contemplación de Dios, cuando nos hace partícipes de la bienaventuranza suprema... Y que la ver-

(1) Véase el P. Urráburu, *Psychol.*, p. II, disp. 7, c. 1, n. 5.—Padre Losada, *de Anima*, disp. 7, c. 5, n. 100, fundándose en el P. Suárez, *Metaphys.*, disp. 19, sect. 7, n. 10.

dadera contemplación de Dios hace participar de la felicidad suprema entre todas, a los que ahora son dignos de recibirla, demuéstalo hasta el discurso de aquellos que de nosotros disienten» (1). «Es deseable, añade más adelante, es saludable y es raíz y origen de todo bien la divina contemplación (2).

II. DIADOCO, OBISPO DE FÓTICES

Este es otro de los grandes maestros de espíritu que no se sabe de cierto cuándo floreció, y escribió obras exímias de virtud, principalmente la que lleva por título *De perfectione spirituali*. Sobre este escritor mucho pudiera decirse, pero hay el inconveniente de que en un mismo capítulo mezcla varias cuestiones que oscurecen su pensamiento. Contentémonos con los conceptos siguientes, que tomamos de dicha obra.

Inútil sería probar que en ella se trata de la sabiduría mística: basta leerla (3).

«Sólo del Espíritu Santo, dice, son los carismas de la sabiduría y del *conocimiento*, como todos los demás...; pero tienen... su operación propia... Porque el conocimiento por medio de la experiencia une al hombre con Dios... De donde se sigue que algunos de los que llevan vida solitaria..., sean iluminados por el mismo conocimiento experimental... Este conocimiento le trae consigo la oración...»

Es ya altamente significativo el título del cap. XXV. Hélo aquí: «Del único sentido del alma en cuanto a su

(1) *Contra Iulianum*, l. III; Mign. P. G., t. 39, col. 1056.

(2) *Ibid*, col. 1111.

(3) Véase el tom. 35, P. G. de Migne, desde la col. 606.

operación en el estado de la inocencia, de su división después del pecado, y del sentido simple del alma por virtud del Espíritu Santo».

No me canso de admirar la relación que este escritor, así como otros, encuentra entre el estado primitivo y el de los místicos en el orden presente.

«En la misma operación, dice, de nuestro santo conocimiento (la γνῶσις que llama conocimiento *santo* para distinguirlo del gnosticismo pagano) enseña que uno mismo es el sentido del alma natural y racional, el cual por el pecado de Adán se dividió después en dos operaciones».

Si no me engaño, Diadoco no quiere decir con *esas* palabras que se refundieran en un mismo sentimiento, el natural y el místico del hombre inocente; sino tan sólo que entonces todos los pensamientos y movimientos del hombre se concertaban en admirable armonía por el don de integridad, de tal suerte que parecían uno solo.

Armonía que desapareció por el primer pecado; y de cuya privación resultó en lugar de la unidad precedente, la multiplicidad y la división de tendencias y de aspiraciones, en la parte inferior y en la superior, en el orden natural y en el sobrenatural...

Armonía, sin embargo, en la cual queda el hombre ahora en lo posible restaurado con el don que sobreviene del Espíritu Santo, y que Diadoco lo declara así: «El otro sentido simple que procede del Espíritu Santo y se infunde en el alma..., sólo pueden tenerle éstos» (es decir, los que son favorecidos con el divino don experimental) (1).

(1) Ibid., col. 612.

Pero ¿qué maravilla es la que en éstos se obra? «En estos, añade; puede sentir la mente la divina Bondad» (1).

Este pensamiento lo encontramos más y más declarado en adelante, donde nos da a entender que la división ya expuesta es también la multiplicidad de los actos que sucede en la oración común de los cristianos ordinarios.

Multiplicidad que se va por grados simplificando y reduciendo a la unidad en las almas místicas, hasta que alcanzan con mayor o menor perfección la restauración ahora posible.

LA PERFECCIÓN SE ALCANZA POR LA CONTEMPLACIÓN

No hay porqué ocultar que Diadoco presenta varios conceptos bajo una forma no poco enigmática y confusa, y para cuya exacta interpretación se necesita apurar grandes recursos de ingenio y de sutileza mayores de los que están a nuestro alcance; pero hay que convenir también en que otros se ven enunciados con suficiente claridad, principalmente cuando se propone declarar, conforme a su sistema teológico-místico, las relaciones entre el estado de la inocencia y el medio de recobrar ahora la perfección espiritual del cristiano.

Así, por ejemplo, sucede en el trozo siguiente: «El entendimiento a causa del pecado se dividió en otros tantos movimientos (u operaciones) como son aquellos en que se ejercita el alma. Por consiguiente, si veni-

(1) «In iis mens... divinam bonitatem... sentire potest...» (Ibid).

mos (a tratar del) hábito (de la Teología o de la contemplación), bien podremos decir que merced a él conseguiremos unir el apetito terreno del alma con su apetito racional, mediante la comunicación del Espíritu Santo que nos lo conceda; porque a no ser que esta divina Bondad ilustrare eficazmente con su resplandor lo más íntimo de nuestra alma, no podremos gustar íntimamente lo bueno» (1).

LA TEOLOGÍA POR EXCELENCIA.—
EL DON MÁS EXCELENTE

Tiene de especial Diadoco, aunque no es privativa excelencia suya, como se habrá visto en algunos otros Padres ya preinsertos o que se alegarán oportunamente, la terminología que usa para designar los dones místicos. Escuchémosle y meditemos.

«Todos los dones de Dios, dice, son notablemente buenos, pero ninguno inflama nuestro corazón, ni le excita a amar a Dios, como el don de la Teología» (2).

Nuestro doctor sin género alguno de duda llama *don de la teología* a la teología mística experimental: sus palabras lo van a demostrar.

«Porque siendo, dice, este don (como) la emanación matutina de la divina gracia, comunica al alma los auxilios más preciosos. En efecto, lo primero que hace es ayudarnos para que desdeñemos las vanas amistades de esta vida. Después ilustra nuestra mente, y así la hace compañera de los espíritus que se le han dado

(1) Ibid., c. 29, col. 614.

(2) Ibid., c. 67, col. 628.

para su custodia». «Todo lo contempla, está lleno de los fulgores de la luz secreta; y alimentada con las palabras de Dios y hecha participante de los santos profetas, recibe la promesa divina de entrar en la unión inseparable con Cristo. ¿Qué más? Así enriquecida (¡oh misterio divino!), desposada con el divino Verbo, queda habilitada para que ante los hombres pueda declarar las maravillas de la unión secreta y prorrumper en discursos que sean como el canto armonioso de los amores de Dios con el hombre» (1).

A continuación trata este gran maestro de la facilidad que suele haber en contemplar, una vez que ya el Señor ha tenido misericordia del alma (2); si bien añade que no siempre se halla el contemplativo en el mismo estado (3). No podía impugnarse mejor el quietismo.

RESUMEN

Recapitulación admirable de lo dicho es lo que Diacono escribió en el capítulo 72. Dice así: «El Teólogo, esto es, el que contempla los divinos misterios, después de recibir así la divina unción y de ser inflamado con los divinos rayos del santo amor, se aplica íntimamente en sus contemplaciones... a moderar las pasiones... Y el que se entrega a este conocimiento superior, confirmado experimentalmente en su vida práctica,

(1) Dígasenos imparcial y serenamente: ¿es posible entender esto de otro don distinto de la contemplación divina y amorosa que es inseparable de la gracia?—Otra cosa será decir que de ese don (*gratum faciens*) resulte otro diverso, como su consecuencia (*gratis datum*).

(2) Ibid., c. 68, col. 628.

(3) Ibid., c. 69, col. ibid.

logra dominar sus pasiones». Pero ¿cómo el teólogo conseguirá la experiencia de la virtud del conocimiento? Lo alcanzará, dice, si se conduce humilde y sumisamente; y si aquella función del alma que se le ha dado para discernir (lo bueno de lo malo) no la deja andar errante. Porque no a todos se conceden estas dos gracias: que uno alabe lo que en el otro admira de bueno, y que después ambos abunden en humildad y verdadero celo de justicia».

He aquí, pues, según nuestro Doctor, un doble carisma divino, si no me engaño: el de la Mística experimental y el de la doctrinal. Ambos, según el sentir del gran maestro, se dan mutuamente la mano y pueden ayudarse, con tal que ambos los reciban quienes sean humildes. Recuérdese lo que se dijo al principio: que este escritor trata de varios puntos a la vez con frecuencia. De aquí el que, de una parte exponga, como se ve, la ciencia experimental y amorosa de Dios, que no es sino la contemplación mística, pues no hay otro don que produzca ese efecto inefable; y de otra la gracia, *gratis data del sermo sapientiae* de San Pablo, a la cual más claramente alude cuando parece definir el don de la Teología; pero es indudable que entonces no quiere significar que tal es la esencia interna de ese mismo don, sino que ese es su efecto admirable, a no ser que nos resignemos a confesar, y esto es inadmisibile, que se contradice lastimosamente en pocas páginas.

Por lo que toca a los demás Padres griegos, bien podemos asegurar que, más o menos, todos ellos enseñan lo que vamos probando, es a saber: la excelencia de la contemplación para alcanzar vida perfecta; pero

prescindimos de alegarlos aquí, reservándolos para en adelante, cuando además de probar la verdad presente necesitemos aclarar otras más importantes aún.

§ II

PADRES LATINOS

San Beda el venerable, dice: «La teología (por esta entiende el Santo, como es sabido, la contemplación mística, según lo hicieron muchos, entre otros Diadoco) es la única cosa que debe ser preferida en justicia a toda suerte de buenas obras y a la práctica de todas las otras virtudes» (1).

Bien puede decirse que es unánime en este sentido la interpretación que los Santos han dado al capítulo X de San Lucas, como puede verse en los sagrados expositores, p. e., Alapide (2).

Casiano nos confirma en la misma doctrina cuando dice que Jesucristo hizo consistir la mejor parte de la vida espiritual en la contemplación, y añade: «por necesarias y útiles que sean las otras virtudes, no debemos sino ponerlas en segundo lugar, puesto que no se adquieren todas sino por medio de la contemplación y deseándola» (3).

(1) Migne, P. L., t. 94, col. 204. In Luc, c. X.

(2) Sobre el mismo cap. X de San Lucas.

(3) *Collat.* XXIII, c. 3. No perderá el tiempo quien lea todo este capítulo.

§ III

ESCRITORES ESPAÑOLES

I. BEATO Y HETERIO

En una preciosa epístola escrita por Beato, de Liébana a Elipando, arzobispo de Toledo, y que aparece como obra, no sólo del mismo, sino también de Heterio, obispo de Osma, en un código de la iglesia de Toledo, se lee lo siguiente: «Los que saborean las cosas divinas, sin duda son más que hombres. Así, pues, veremos a Dios, si por el trato (íntimo) celestial merecemos ser más que hombres. *Ahora vemos por medio del espejo* (de las criaturas) *en enigma. Entonces veremos cara a cara*. Verdad es que no veremos a Dios como Él se ve a sí mismo; porque en lo tocante a la inmensidad de Dios, se nos fijan ciertos límites para su contemplación, por lo mismo que somos criaturas... De consiguiente, no vemos a Dios como Él se ve a sí. Ni tampoco descansamos en Él como Él descansa en sí. Nuestra contemplación será semejante a la suya, pero no igual. Pues para que no permanezcamos como abismados en nuestras miserias, las alas de la contemplación nos levantan, y así arrebatados por el divino fuego del corazón y la dulzura de la contemplación, en cierto modo somos llevados de nosotros a Dios. Ese nuestro ir a Dios es menor descanso; pero al fin es descanso..., porque se ve a Dios» (1).

(1) Patr. Lat. Migne, tom. 96, col. 1013 et 1014.

Por fin, para que entendamos que aquí se trata de la contemplación de esta vida, concluyen así su pensamiento: «Esta visión (o contemplación) ahora se incoa por la fe, pero entonces (en la eternidad) se perfeccionará... Grande ha de ser el trabajo del que quisiere llegar a esa contemplación...» (1).

II. TAJON, ARZOBISPO DE ZARAGOZA

Prescindiendo de otras muchas sentencias acerca de la Mística, dice este célebre escritor e insigne Prelado lo siguiente:

«Purificado el ojo interior del alma humana, y abrasada la podredumbre de los vicios con el fuego de las tribulaciones, ábrese a los ojos limpios del corazón la alegría de la patria celeste, para que contemplemos gozando lo que anhelamos. Primero ante los ojos del alma se desvanece el torbellino del pecado, y después se iluminan de pronto con el fulgor esplendente de la luz divina. Y así el alma queda absorta en el gozo de cierta inalterable seguridad y recreada en el estado de una nueva vida.

Allí es también donde recibe las influencias de la fuente inmensa de Dios, el rocío de la gracia con que ve que ella no se basta para contemplar aquello a donde fué arrebatada, y ve sintiendo la verdad...

Los que sienten y gustan a Dios, son más que hombres (2).

(1) N. 67.

(2) Mign. P. L., t. 80 *Sentent.*, l. I, c. 37, col. 769 et 770.

CAPÍTULO VI

Conclusión

Tiempo es ya de que saquemos la consecuencia que necesitamos.

Resumamos, pues, la doctrina que hemos ido poco a poco demostrando en gracia a la claridad y solidez tan necesarias en asunto tan importante.

Nuestro Señor Jesucristo se propuso la restauración del hombre por todos los medios que había en el Paraíso, principalmente los que eran más poderosos y eficaces para la santificación, y no eran fácilmente sustituibles por otros; no en verdad para que esa restauración se verificara en absoluto, sino únicamente en la parte compatible con nuestra condición de desterrados; es así que la oración mística era el medio potente concedido a nuestros primeros padres en el Paraíso; luego esta oración está al presente restaurada dentro de la Providencia ordinaria, bien que en la forma que guarde proporción y armonía con nuestro estado actual.

Tal es la conclusión que brilla con todos los caracteres de verdad.

Y ¿no nos atreveremos a admitir esta consecuencia?

Lejos de haber dificultad en ello, la Tradición nos ayuda a admitirla, según se ha demostrado, y se demostrará más aún.

No se olvide que, para sacar en consecuencia que el Señor ha restaurado la contemplación en el orden presente de su Providencia, no hemos raciocinado fundándonos en la exigencia de los principios intrínsecos de la naturaleza humana. Discurrir así sería puro racionalismo, y por cierto del más peligroso refinamiento, pues entonces no sólo deduciríamos naturalmente la existencia del orden sobrenatural, sino que pasaríamos adelante a sacar de la mera consideración natural del hombre su elevación a lo más excelente del orden sobrenatural y divino.

Lo que hemos hecho en la precedente sección de nuestro estudio, es presentar por base de nuestras investigaciones el mismo sagrado Texto, y después fundar sobre ellas la conclusión de que Jesucristo Señor nuestro ha restaurado la Mística.

Otra cosa sería si en lugar de fundarnos sobre las exigencias naturales del hombre levantáramos la consideración a la naturaleza divina, que, aun sin conocerla más que con la luz de la razón, se nos presenta como la Bondad infinita que tiende a comunicarse en raudales de bendición a la criatura racional. Pero tengase en cuenta que, aún así, no sacaremos en limpio más que esto: la mera posibilidad y la credibilidad de que el Señor se haya dignado conceder en general a los cristianos que no pongan obstáculos, y a quienes el mismo Dios lo juzgue conveniente, el don de la contemplación, por pura liberalidad y misericordia, principalmente si suponemos los principios de la fe divina, sin

cuya luz la razón es ciega en todo lo que sea sobrenatural.

Tal es el pensamiento que nos parece palpita en estas palabras de San Juan Damasceno: «Como Dios es bueno, y mejor que toda Bondad, no se dió por satisfecho con gozar Él de la contemplación de sí mismo, sino que quiso por su infinita bondad que hubiese ciertas criaturas que gozasen de sus beneficios, y participasen de esa misma Bondad» (1).

Discurriendo sobre estas palabras, he aquí lo que escribió el P. Schrader: «Si la divina Bondad era impedida a sacar de la nada a la criatura racional, para que el mismo Dios fuese conocido y amado, ¿no es también creíble que Dios, impulsado por esa misma Bondad, no quiso que estuviese esa misma criatura destituida de aquellos bienes con que se alcanza y perfecciona la contemplación de la Divinidad?» (2).

Verdaderamente, ¿qué necesidad tenemos de conocer que Dios, supuestos los principios de la fe, o prescindiendo de ellos, debió establecer la contemplación como medio para santificarnos, cuando por su naturaleza tiene inclinación a comunicarse infinitamente al hombre?

(1) *De Fide Orthod.*, 1, II, c. 2.

(2) *De Triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali, Commentar.*, part. II, c. 2, p. 127.

SECCIÓN SEGUNDA

LA CONTEMPLACIÓN NO ES SIEMPRE NI PARA TODOS EL MEDIO PARA ALCANZAR LA PERFECCIÓN

No puede negarse el hecho constante, verificado desde hace algunos años, de la importancia que se concede, cada día con más pujanza y entusiasmo, a la contemplación sobrenatural, por los maestros del espíritu cristiano. Desconocer este hecho es ignorar lo mucho que hoy se escribe en libros y revistas acerca de lo que con frecuencia puede llamarse el tema obligado de la vida mística.

Lo más notable del caso es que en esta nueva senda, bien que no han faltado escritores católicos de gran valía, muy entusiastas en dar a conocer las excelencias de la alta contemplación, no pocos racionalistas dentro de su criterio han tratado ese mismo asunto con un interés digno de un fin superior al que ellos se proponían conseguir.

¿Hay en esta reacción algún peligro de traspasar los límites de la prudencia? A resolver este punto tiene de la presente sección.

CAPÍTULO PRIMERO

El estado de la cuestión

1.º Bajo dos aspectos puede considerarse la contemplación, en cuanto es instrumento para alcanzar la vida perfecta. Uno de ellos, que puede llamarse absoluto, es cuando consideramos a Dios según que, prescindiendo de que haya fijado alguna ley ordinaria para la generalidad de los cristianos, determina ayudar a la perfección de *algunos*, concediéndoles la contemplación, de tal suerte que, o hacen buen uso de ella, o de lo contrario no dejarán jamás de ser imperfectos, aunque se esfuercen por otro camino.

Ninguna dificultad hay en esto, porque el Señor es dueño de sus dones; y harto hace entonces, cuando escoge el medio de suyo más eficaz para el fin de la perfección.

En este caso hay que distinguir varios grados, tanto más extraordinarios cuanto el auxilio divino sea más poderoso y absoluto, y menos campo deje a la elección y cooperación del hombre.

Porque puede suceder que Dios infunda milagrosa-

mente el don—acto de la contemplación,—algo así como en San Pablo, o de un modo semejante.

Puede también suceder en orden mucho menos elevado, que uno, cuando menos lo piense, sienta tan gran atractivo y divina suavidad, que concentre su alma dentro de las profundidades de Dios para contemplar, sin que antes él hubiese trabajado para quitar obstáculos a la acción divina. Y por último, no faltará quien descubra en sí señales o caracteres más o menos claros para conocer que Dios le quiere perfecto con la precisa condición de que antes remueva obstáculos a la infusión de los dones místicos.

Cuando algo de esto suceda, ¿quién podrá dudar de que la voluntad divina es que uno se santifique y se haga perfecto, precisamente por la contemplación?

Pasemos ahora al otro aspecto de la cuestión propuesta, empezando por formular e investigar su sentido.

¿Existe alguna ley fundada en la eficacia exclusiva de la contemplación para alcanzar la vida perfecta, de tal suerte que sin aquella no pueda alcanzarse esta? Y en el caso de haber Dios establecido esa ley, ¿es tan absoluta que no admite excepciones?

En cuanto a la primera de estas dos preguntas no ha llegado todavía el momento de estudiarla; pero bueno será que vayamos despejando el camino, contestando negativamente a la segunda, lo cual probaremos al presente, reservando para después el aquilatar, si algo se puede, la amplitud que deba darse a esas excepciones, caso de haberlas, y si estas forman una categoría especial que merezca incluirse dentro de lo que suele entenderse por Providencia divina extraordinaria.

2.º Con todo lo que se ha dicho antes, no se quiere

dar a entender sino que, aun suponiendo que haya alguna ley establecida por Dios para conceder la oración contemplativa a los que cooperen a la divina gracia removiendo obstáculos, esta ley no es tan absoluta que no sufra excepciones, en mayor o en menor número.

Si esa ley existe o no, repito que ya lo veremos: lo único que afirmamos al presente es de suyo tan claro que, si bien se va a considerar, apenas habrá un escritor que lo niegue, por más que haya muchos que no juzguen conveniente formular esta doctrina como aquí lo hacemos sin otro motivo que el de disipar toda confusión.

3.º Por último, obsérvese que nuestra doctrina no se opone tampoco a los que afirman que siempre de suyo, en tesis general, la contemplación por su naturaleza es oración más propia del estado de los perfectos que la vocal y aun la misma meditación. Esto queda ya probado por la autoridad de los SS. Padres y Doctores.

Esperamos que las precedentes advertencias nos abrirán paso para no tener que invertir gran trabajo en la demostración de lo expuesto, contentándonos con alegar algunas autoridades irrefragables universalmente admitidas.

CAPÍTULO II

Demostración

§ I

INDICACIONES ACERCA DE LOS SANTOS PADRES Y OTROS ESCRITORES

Por lo que toca a los Santos Padres, bastaría decir que jamás mencionan la contemplación en cuanto medio absolutamente necesario para alcanzar la vida perfecta, como hubieran tenido que hacerlo, si así hubieran pensado, ellos que tan solícitos eran para iluminar a los fieles, por la misión que habían recibido de Dios, en dar a conocer todo lo que era preciso para la perfección cristiana.

Lejos de eso, no es raro encontrar en sus obras párrafos elocuentes en los que afirman, con la mayor claridad, que el Señor no concede a todos la gracia y los dones de la contemplación.

Como muestra de la aserción precedente, he aquí lo que escribía San Gregorio Niseno: «La Teología (es decir, la contemplación mística) es monte árduo y de

difficil acceso (1), tanto que las muchedumbres apenas si pueden acercarse a su falda».

Y por eso añade a continuación: «Si hubiere algún Moisés, cuanto más alto subiere, podrá oír el sonido de las trompetas... Por lo demás, eso de que las muchedumbres no pudieran oír aquella voz..., también vemos que sucede en la Iglesia; porque *no a todos se concede entrar a conocer los misterios*, sino que se elige uno entre muchos que sea capaz de conocer las cosas divinas...»

En favor de esta doctrina puede alegarse a San Martín de León; si queremos conocer las enseñanzas de este Santo acerca de la oración, hemos de consultar sus *Sermones* (2).

Y por de pronto, observemos cómo declina toda preocupación sistemática acerca de la distribución de los divinos carismas. «Es de saber, dice, que en la distribución de los dones, hay quienes reciben unos y quienes reciben otros. No todos se conceden a uno solo, y así sucede por la importancia que tiene la humildad, para que todos puedan admirar en los otros algo de lo que a ellos les falta. Por la gracia del Espíritu Santo... a unos se concede la virtud de la oración, a otros la de la vigilancia...» (3).

La consecuencia que de aquí hemos de sacar es: que, según este Santo, puede muy bien suceder que haya algunos fieles a la gracia en remover obstáculos a la contemplación, y que, sin embargo, no la reciban

(1) *De Vita Moisis*, P. G. Migne, t. 44, col. 375-6.

(2) Reproducidos se hallan estos en el tomo 208, P. L. Migne.

(3) *Sermon. 33, in festivit. S. Spiritus*, ibld., col. 1267.

por los designios inescrutables de Dios. No necesitamos más para comprobación de nuestro aserto.

Nadie crea ser poco importante esta reflexión: sin ella voy notando con frecuencia que se presentan inexplicables y hasta contradictorias las sentencias de los más célebres maestros de espíritu, como tendremos ocasión de observarlo en adelante.

No se debe omitir la autoridad de San Bernardo que, tratando de la contemplación, escribe lo siguiente: «Pocos llegan a esta perfección aquí abajo... Muchos tienden a ella toda su vida sin alcanzarla jamás; los cuales, sin embargo, como ellos hayan perseverado en sus piadosos esfuerzos, tan pronto como salen del cuerpo, logran (el fruto de) lo que se les había rehusado en esta vida por disposición de la Providencia» (1).

§ II

SANTA TERESA DE JESÚS.—SAN JUAN DE LA CRUZ

Nuestra gran Doctora nos enseña todo el pensamiento que necesitamos. Y esto es tanto más de notar cuanto que, así como acerca de las excelencias de la contemplación convenía que los escolásticos nos las enseñasen, ahora hace más falta que los místicos nos pongan a cubierto de ilusiones. Dice así la gran Doctora: «No a todos lleva Dios por un camino... Que no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser

(1) *In Circumcisione Domini Sermo III*, 10, Migne, P. L., 183, col. 141.

todas contemplativas, es imposible; y será grande consolación para la que no lo es, entender esta verdad, que esto es cosa que lo da Dios; y pues *no es cosa necesaria para la salvación*, ni nos lo pide de premio, no piense que se lo pedirá nadie, que *por eso no dejará de ser muy perfecta* si hace lo que queda dicho, *antes podrá ser que tenga mucho más mérito* porque es a más trabajo suyo y la lleva el Señor como a fuerte y la tiene guardado junto todo lo que aquí no goza...» (1).

Saboreada y meditada esta doctrina, confieso que aquí se indican las razones que han ido después alegando los doctores de fuera y dentro del Carmelo, los místicos y los escolásticos; y están deshechas las sutilezas.

Conste, pues, que la contemplación no es absolutamente necesaria para alcanzar la perfección más elevada.

Un efugio, sin embargo, tendría el que opinase lo contrario, si tan sólo algunos tuvieran obligación de ser perfectos. Mas he aquí que a todos dijo J. C.: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (2). Y no sólo a los fieles de la ley de gracia, sino también a los de la antigua les encargó Dios: «Sed santos como yo soy santo» (3); intimación que se renueva ahora por el príncipe de los Apóstoles (4), y repite el apóstol Santiago, diciendo: «Sed perfectos e íntegros no faltando en nada» (5).

(1) *Camino de perfección*, cap. 17. Lo mismo enseña la Santa en el *Castillo interior*, Morada 5.^a, cap. 3, que omito por brevedad.

(2) Matth. V, 58.

(3) Levitic. XI, 44.

(4) I. Petr. I, 16.

(5) Jacob. I, 4.

Todos, pues, debemos conforme a nuestro estado ser perfectos; y, sin embargo, no todos debemos ser contemplativos; luego la contemplación no es absolutamente necesaria para que seamos perfectos.

San Juan de la Cruz enseña la misma doctrina que su seráfica Madre y Maestra, porque dice: «No a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación ni aún a la mitad: el porqué Él se lo sabe» (1). Y nótese que el Santo trata de los que hacen cuanto está de su parte para adelantar en la virtud; que eso es lo que da a entender cuando dice que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu; y, sin embargo, de esos asegura que no todos llegan a ser contemplativos.

Excusado es decir, que toda la Orden carmelitana ha seguido la doctrina de estos dos grandes padres y maestros.

§ III

SAN IGNACIO DE LOYOLA.—PADRES LA PUENTE,
ALVAREZ DE PAZ, NIEREMBERG Y SCARAMELLI

Por lo que toca a la Compañía de Jesús menos podrá dudarse teniendo en cuenta las tradiciones de

(1) *Noche oscura del alma*, lib. I, cap. 9; ed. crit. Repárese que en ésta se omite el adjetivo *perfecta*, y se añade lo siguiente: *ni aún a la mitad*; y que todo el período está dentro de un paréntesis, cosa que no había en las ediciones antiguas. Verdad es que en aquélla y en éstas se añade al fin del cap.: «De aquí es que a estos nunca les acaba de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, sino algunos ratos y a temporadas». Dos cosas son de advertir aquí: Primera, que no a todos concede Dios la gracia de que vamos tratando, que es precisamente nuestra tesis. Segunda,

esta sagrada Religión fundada por San Ignacio de Loyola, el cual, si bien fué de los más eminentes contemplativos en el gran siglo de oro de la Mística española, con eximia prudencia en su inspirado libro de los Ejercicios, que fué, no apologético de la sublime espiritualidad, sino altamente pedagógico para toda clase de personas; no presentó más que la práctica de todo cuanto el hombre debe hacer para cooperar a la gracia hasta subir a la más alta perfección.

Ahora bien, ese bendito libro no conduce al ejercitante sino por la senda de la meditación. Traslúcese, en verdad, en todo el plan del patriarca de Loyola, una tendencia marcada a explotar todas las fuerzas espirituales de su discípulo, para que al fin se reduzcan plenamente a la mayor gloria de Dios; y por esta causa le va ordenando, por si Dios lo quiere, a la contemplación ordinaria que es en cierto modo fruto de la meditación; mas debe confesarse que el Santo nunca trata expresamente de encaminar a la contemplación en el sentido de los místicos.

Ahora bien, con ser esto verdad, San Ignacio no dudó en afirmar que todo lo mejor que se puede sentir y concebir en el camino espiritual, tanto para el aprovechamiento personal de cada uno, como para hacerse idóneo instrumento en orden a procurar el bien y adelantamiento de muchos otros, es lo que él mismo propone en el libro de los *Ejercicios* (1); luego la contem-

no faltan quienes, para explicar todo el sentido del Santo, de que la mayor parte no llegan allá, acuden también tanto a la poca generosidad de las mismas almas como a la mala dirección que reciben. De todos modos consta la doctrina que sustentamos.

(1) *Cartas de San Ignacio de Loyola*, t. I (Madrid, 1874), p. 50.

plación no es medio absolutamente necesario para la perfección, según San Ignacio.

Excusado es decir que así lo han enseñado todos los hijos del gran Patriarca. El P. La Puente se expresa de este modo: «La devoción, como dice Santo Tomás, no se alcanza si no es con la meditación o contemplación; y como la contemplación es de pocos, así más ordinariamente procede de la meditación» (1). A la verdad, si no todos son llamados a la contemplación, y todos deben ser perfectos, síguese claramente que la perfección, por alta que sea, puede alcanzarse absolutamente por otro medio que el de la contemplación como sólidamente discurre a este propósito el Padre Scaramelli (2).

He aquí como se expresa el P. Alvarez de Paz: «No todos los perfectos son levantados a la perfecta contemplación..., porque Dios omnipotente tiene otros caminos para hacer perfectos y santos. A unos por aflicciones, enfermedades y tentaciones; a otros por trabajos de la vida activa, y por la oración común y gran mortificación los levanta a gran santidad. Y sucede que uno no experimente los dones de la contemplación; y que, sin embargo, sea más perfecto que quien los experimente. La perfección es una ciudad, en la cual se entra no por un solo camino, sino por muchos; y hasta puede suceder que la vereda al parecer más estrecha, sea más corta y segura, y no expuesta a la soberbia y vanidad. Dios también niega ese don a algunos per-

(1) *Vida del P. Baltasar Alvarez*, cap. 42.

(2) *Directorio místico*, tom. I, trat. 2, cap. 22.

fectos, porque no tienen natural quieto y pacífico; y hasta no faltan otros a quienes los excluye de él, para que del todo se entreguen a la conversión de las almas, de la cual se apartarían si experimentasen alta contemplación. A otros, en fin, hace lo mismo para humillarlos... por los juicios inescrutables de su santa Providencia» (1).

El P. Nieremberg dice también: «El don de la teología mística es particularísimo de Dios, el cual le comunica al que quiere y cuando quiere» (2); y en general los innumerables comentaristas de los *Ejercicios*, muchos de los cuales no dejan de tocar, al menos ligeramente, este punto, profesan unánimemente la misma doctrina.

§ IV

LOS HIJOS DE SANTO DOMINGO

Baste citar en comprobación de nuestra tesis algunos de los maestros dominicanos. El P. Massoulié, dice: «Dios eleva a esta oración (la mística), cuando le place y a los que le place, por un favor singular... Dios la comunica algunas veces... a las almas menos adelantadas en los caminos de la perfección, y la niega a otras que han adquirido una santidad muy elevada (3). Señal clara de que no es necesaria para la perfección.

Lo mismo enseñan el P. Vallgornera, el Venerable

(1) *De natura contemplationis*, lib. V, part. 2, c. 3.

(2) Apéndice de su obra de la *Adoración en espíritu y verdad*, pág. 574.

(3) *De la veritable oraison*, prem. part., chap. I.

Granada, el P. Bartolomé de los Mártires, elevado después al arzobispado de Braga, el P. Meynard y otros muchos.

Todos ellos estudian varias cuestiones acerca de si se puede o no aspirar a la contemplación mística, si se la puede desear, etc., etc.; cuestiones que, como se ve, carecerían de base, si por un momento la contemplación mística fuera absolutamente necesaria para la perfección.

§ V

LUIS DE BLOIS.—BOSSUET.—BENEDICTO XIV.—
SAN LIGORIO

No quiero omitir al célebre y piadoso P. Luis de Blois, que dice: «No todos los siervos de Dios... son admitidos a la mística... unión con Dios, a la cual ninguno podrá llegar con su propia industria, si no es ayudado con gracia especial de Dios» (1).

Por último, y prescindiendo de otras muchas autoridades que no juzgo necesario alegar por tratarse de una verdad tan clara, baste traer a la memoria lo que dijeron Bossuet, Benedicto XIV y San Ligorio.

El primero: «Que es un error poner el mérito y la perfección en ser activo o pasivo. A Dios toca juzgar el mérito... según los grados de amor divino que Él solo conoce» (2).

Benedicto XIV enseña, según la doctrina del cardenal

(1) *Speculum spirituale*, cap. XI, § 1.

(2) *Instruction sur les États d'oraison*, l. 11, n. 13.

nal Brancati de Lauria: que muchos son canonizados, aunque en sus procesos no se haga mención de que hayan sido favorecidos con la contemplación infusa (1).

San Ligorio dice por su parte: «que para la perfección no es necesaria la unión pasiva...; la perfección consiste en la unión activa que es la conformidad con la divina voluntad» (2).

Más claro no podría expresarse nuestra tesis.

(1) *De servorum Dei beatif.*, etc., etc., l. 3. cap. 26, n. 8.

(2) *Homo apostolicus*, append. 1, n. 16. Así piensa también el melifluo Doctor S. Francisco de Sales.

SECCIÓN TERCERA

¿EXISTE ALGÚN ORDEN DE PROVIDENCIA CONFORME
AL CUAL DIOS HAYA DECRETADO DISTRIBUIR O NEGAR AL
HOMBRE LA GRACIA DE LA CONTEMPLACIÓN?

CAPÍTULO PRIMERO

**Varias hipótesis, según las cuales puede resolverse
la cuestión propuesta**

Muchas son las hipótesis que en gran parte se han aplicado a disipar las dudas y dificultades con que aparece envuelto el punto objeto de esta parte de nuestro estudio. Mencionemos las principales, y a las cuales pueden reducirse las demás.

En primer lugar, no se ve inconveniente en que Dios hubiera decretado no conceder las gracias y dones necesarios para la contemplación, sino conforme a leyes para nosotros desconocidas.

En este supuesto, atendida nuestra ignorancia podríamos llamar *absoluta* a la divina potencia que distribuyese dichos dones; pero, hablando con toda pro-

piedad, esa misma potencia sería siempre altamente *ordenada*, por cuanto Dios siempre y en todo, pero principalmente en cosas tan admirables, obra dentro del orden de su infinita sabiduría.

Es más: bastaría para eso que Dios, en el ejercicio de la concesión de esas gracias, no tuviese otro motivo que ceder a la inclinación inmensa de difundir sobre el hombre los tesoros de su bondad. Y entonces nadie debería quejarse de que el Señor prefiriese a unos más que a otros. Segunda hipótesis puede ser aquella en que el Señor decretara conceder la contemplación, no en absoluto y a todos, sino únicamente a los que, fieles a las gracias precedentes, removieran obstáculos; y aun esto de tal suerte que se reservara no comunicar tal gracia sino cuando bien le pareciere, en casos extraordinarios, a los mismos que hubieren removido esos obstáculos; y más todavía, sin comprometer su divina palabra con promesa alguna, al menos determinada.

Si en este orden de Providencia que acabamos de suponer, consideramos la potencia divina que distribuyese o negase la gracia de la contemplación, tendríamos que esa potencia, ya concediese o negase este don, sería *ordenada*, nunca *absoluta*.

En efecto, cuando la concediese entonces a los que removiesen obstáculos, o la negase a los que los opusiesen, esa potencia sería *ordenada*, esto es, ajustada al *orden común* establecido por la infinita Sabiduría. Y por el contrario, cuando en algún caso extraordinario la negase a los primeros, o la concediese a los segundos, sería *ordenada* también, por ser conforme y ajustada, no al orden común, sino a la regla *especial* y *extraordinaria*, libremente establecida por el mismo Dios.

En cambio, esa divina potencia, aunque ordenada siempre, unas veces sería *ordinaria*, es a saber: cuando, al negar o conceder la contemplación, se ajustase al orden comúnmente establecido; así como sería *extraordinaria* en el caso contrario. Y por lo que toca a la divina Providencia entonces vigente, deberíamos denominarla también a ese tenor, *ya ordinaria, ya extraordinaria*, según lo fuere la potencia divina en ejercicio para cada caso.

Ni debe extrañarse que no coincidan siempre entre sí la potencia *ordenada* y la *ordinaria*; porque, aunque parezcan identificarse y algunos las identifiquen, en rigor pueden ser con frecuencia distintas, según observan los escolásticos más profundos, como sería fácil comprobarlo.

Pasemos a la tercera y última hipótesis que se puede concebir, es a saber: cuando la divina potencia, para distribuir la contemplación, estableciese un decreto conforme al cual habrían de tenerla cuantos quisieren recibirla dentro de la Iglesia, ni más ni menos que la fe divina; o por lo menos cuantos en absoluto no pusieren obstáculo a las gracias precedentes ordenadas a la adquisición de las virtudes.

A decir verdad, Dios es infinitamente sabio y provido en la distribución de sus dones; y nadie es capaz de marcar límites a su Providencia soberana; pero no se alcanzan dentro de nuestra pequeñez otros órdenes que los indicados, y que hemos ido presentando, por si de este modo conseguimos alguna luz sobre asunto tan obscuro.

CAPÍTULO II

Fuentes de verdad

La que primera y principalmente se desea como por instinto es la divina revelación; hay, sin embargo, que convenir en que los Libros sagrados no enseñan mucho acerca de la necesidad e importancia de la contemplación para la vida perfecta. Algo veremos en adelante sobre si existe o no en el sagrado Texto promesa alguna de la contemplación; pero es lo cierto que según la doctrina común no hay fundamento para sostener que la contemplación, sobre todo la mística, haya sido prometida a los particulares puestos en determinadas condiciones; y mucho menos para que sea objeto de mérito de *condigno*.

Por lo que toca al magisterio vivo de la Iglesia, reflejado con certeza en solemnes definiciones conciliares, o en documentos infalibles del R. Pontífice; la verdad es que por ese medio quedaron para siempre condenados y anatematizados los errores del quietismo y últimamente los inventados por los americanistas y modernistas; muchos de los cuales están impregnados del virus del pseudomisticismo. En cambio, esas fuentes sagradas

no alcanzan con su benéfico influjo a dirimir las cuestiones pendientes entre las escuelas católicas.

¿Habrá que discurrir en sentido inverso de las enseñanzas de los Santos Padres y de los Doctores eclesiásticos? ¿Nos ofrecen la sagrada Patrología y la Escolástica fundamento sólido y cierto para conocer si dentro del plan divino la contemplación es o no de algún modo precisa para la perfección? ¿Los documentos incomparables que ahí se encierran nos enseñan toda la verdad sin género alguno de duda, siempre de un modo claro y uniforme?

De ser así, ¿cómo se explica la divergencia entre los Doctores ortodoxos?

Y suponiendo que de ese foco sagrado de la venerable antigüedad no brota radiante la luz consoladora y cierta que deseamos, ¿al menos no será posible conocer con mayor o menor probabilidad, qué importancia tiene en los designios de Dios la contemplación ordinaria o la mística para alcanzar la vida perfecta cristiana?

Acaso no falte quien juzgue ociosa esta prolija investigación. No lo es en verdad; porque, si suponemos de algún modo necesaria la contemplación para que uno sea perfecto, como piensan respetables doctores, ¿porqué hemos de consentir que un hermano nuestro viva engañado creyendo lo contrario, y rechazando, por resultas de esa creencia, toda oración que no sea la meditación? Y si por el contrario, la divina Providencia ha decretado dar la contemplación, como otros piensan, únicamente cuando le parezca, sin tener consideración a los trabajos, sacrificios y desvelos de las almas fieles en la adquisición de las virtudes; cuando un director vea a estas almas envueltas en el torbellino de las

dificultades y expuestas a retroceder, ¿podrá halagarlas con la esperanza, en ese supuesto casi siempre engañosa, de qué *vendrá el Señor y no tardará*, para darles el *maná escondido* de la contemplación?

No se puede jugar con las almas, ni aventurar temerariamente lo que Dios se reserva. Y, como por otra parte, se debe, a ser posible, alentar con las divinas misericordias, de ahí la necesidad de investigar humildemente, hasta donde se pueda, lo que podemos prometernos del divino amparo, según las enseñanzas de los grandes Maestros.

Verdad es que en esta investigación de un modo especial se necesita juicio sereno para no tomar como cierto lo que no traspasa los límites de la probabilidad. Pongamos en confirmación de esto algún ejemplo, sin salir de nuestro asunto.

CAPÍTULO III

Cautela precisa para investigar la recta inteligencia de los Maestros de la Tradición

Sólo en dos ejemplos vamos a fijarnos; pero de tal naturaleza, que podrán ponernos en guardia contra no pocos engaños e ilusiones en el presente estudio de los Padres y Escolásticos, para no declinar ni al extremo de imaginarnos haber conseguido una estricta demostración de la necesidad de la contemplación para la vida perfecta; ni tampoco al otro de tener por igualmente eficaces para ese fin, lo mismo la meditación que la contemplación.

Una de las verdades que se aprenden en las obras de los testigos de la Tradición, es que la contemplación es más proporcionada por su naturaleza al estado de los perfectos que a los de principiantes y proficientes. Tal vez haya que insistir sobre este punto en adelante; y por de pronto conste que así lo admiten comúnmente todos.

Ahora bien, ¿basta ese fundamento para inferir con certeza que la contemplación es del todo necesaria para la perfección? ¿Por ventura no puede ser un instrumen-

to mucho más proporcionado que otros para un fin determinado, y, sin embargo, no ser absolutamente necesario para conseguirlo?

Por esta razón (repitamos, por ser necesario, lo que se ha dicho en otra parte), el P. Segneri con grande energía se levanta contra los que, faltando a la lógica, confunden sobre esto una cosa con otra (1).

No se puede desconocer, sin embargo, que ese fundamento, ya que de él no sale la necesidad absoluta de la contemplación, puede ser indicio, al menos probable, de que la Providencia divina ha señalado esta misma oración como auxiliar muy poderoso por ley general para la vida perfecta; y que, por consiguiente, en ese orden elevado no pertenecen a la misma categoría de eficacia la oración vocal, la discursiva y la contemplativa.

Pasemos a otro ejemplo, que nos dará también luz para conocer con cuánta cautela debemos proceder en esta investigación.

Es doctrina común entre los Doctores, que la contemplación, principalmente la mística, no puede ser objeto de mérito de *condigno*. Sobre esta base, mirada la cosa superficialmente, muy fácil es inferir que esa misma oración no tiene más eficacia que la meditación para la vida perfecta. Porque si no se puede merecer estrictamente, prueba es, al parecer, de que no entra en los designios de la Providencia para la perfección, al menos de un modo especial y digno de tomarse en cuenta.

(1) *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, parte II, cap. X.

A la verdad, cuando se discurre con aplomo, la consecuencia debe ser muy diferente. Pues qué, ¿aunque no se merezca de justicia un don cualquiera, no puede merecerse de *congruo*? Y aunque la divina Providencia no haya decretado darlo a todos cuantos remuevan obstáculos cooperando con fidelidad a las gracias precedentes, ¿por ventura sería de poca importancia el saber que por ley común se obtuviera superando los óbices que ocurrieran en las fases precedentes?

Aparte, pues, de otras consideraciones que no sería muy difícil aglomerar, júzguese por lo dicho, si convendrá o no proceder con gran cautela, aunque el trabajo sea más prolijo, a fin de sacar en limpio la verdad que el Señor se digne comunicarnos, sin declinar a los extremos, que con tanta frecuencia nos salen al paso cuando de la eficacia de la oración se trata; y contentándonos con mera probabilidad cuando la certeza no se deje poseer.

Por último, no debe olvidarse que la doctrina de los Santos Padres y Doctores elesiásticos es base sólida para una conclusión *cierta* sobre puntos dogmáticos y morales; pero únicamente cuando ellos con mayor o menor *unanimidad* exponen su pensamiento, en cuanto son testigos de la Tradición. Y bien, ¿sus testimonios en el presente asunto brillan con esos caracteres? El discreto lector juzgará.

SECCIÓN CUARTA

TESTIMONIOS DE LA TRADICIÓN, PARA PODER JUZGAR
"SI ES, O NO ES" NECESARIA LA CONTEMPLACIÓN
PARA ALCANZAR LA VIDA PERFECTA

CAPÍTULO PRIMERO

Padres Griegos

ARTÍCULO I

Clemente Alejandrino

§ I

LA γνῶσις

Antes de que penetremos en el fondo de la doctrina tradicional que consta en las obras de este célebre escritor, nos fijaremos en el sentido que debe darse a la *gnosis* del catequista alejandrino.

La palabra sobre cuya inteligencia versa toda la dificultad presente es la de la *gnosis* o el *conocimiento* por excelencia.

Ahora bien, todo cuanto escribe Clemente Alejandro (1), demuestra que él quiere tratar principalmente de un conocimiento que no es el común y ordinario de los simples fieles.

Uno de los fundamentos sobre que se levanta cuanto este gran doctor escribe (2), es que a cada uno de los fieles hay que proveerle del alimento espiritual conforme a su capacidad y condición: a los que todavía están débiles y tiernos en la fe, bástaless manjar que fácilmente puedan digerir con provecho de sus almas; pero los fuertes y perfectos han menester manjares sólidos para alcanzar fortaleza.

Lo notable es que doctrina tan firme la demuestra con varios documentos que saca de San Pablo. Así, por ejemplo, alega (3) al gran Apóstol que dice que algunos fieles no tienen necesidad de que se les enseñe más que los rudimentos iniciales de la divina palabra (4); y que a los maestros se les ha de dar alimento sólido, que es el propio de los perfectos.

Tal vez no sea cierto que deba entenderse este conocimiento propio de los perfectos, de una inteligencia superior a la fe divina ordinaria; pero ¿no será al menos probable? Si lo es, así se comprende cómo Clemente saca por fin esta consecuencia: «por eso esta

(1) Cf. *Oper. Clement. Alexandrini*, Migne, P. G., t. 8 et 9.

(2) Véase sobre todo, *Stromaton*, l. V, c. 10, Migne, t. 9, col. 98.

(3) *Ibid.*, col. 98 et seq.

(4) Las palabras de San Pablo son estas: «Etenim cum deberetis magistri esse, rursum indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei, et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo... Perfectorum autem est solidus cibus...» (*Ad Hebraeos*, V, 12, 13 et 14). «Intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectiora feramur» (*Ibid.*, VI, 1).

ciencia (la del sublime conocimiento de que trata), se ha llamado *iluminación* (1), como que ha manifestado los misterios que estaban ocultos... y a la cual alude el Apóstol, cuando dice (2): «*Sé que cuando vaya a vosotros, iré en la plenitud, in abundancia, de la bendición de Cristo*». Don espiritual y tradición verdaderamente gnóstica que desea comunicar con su presencia a los oyentes (y que no podía manifestar por escrito), llamándola «*plenitud de Cristo por la revelación del misterio que había estado oculto*, y que ahora se ha manifestado por las Escrituras proféticas según el mandato de Dios eterno...»

Por último, Clemente (3) alega en confirmación de lo mismo estas otras significativas palabras de San Pablo (4) para dar a entender, dice nuestro doctor, la cautela con que debe procederse, a fin de que estas enseñanzas no trasciendan al vulgo: «*Et ego, etc., y yo, hermanos, no he podido hablaros como a espirituales, sino como a (hombres) carnales, como a niños en Cristo os he dado leche por bebida, mas no manjar, porque no podíais (arrostrarlo); pero ni ahora podéis, porque todavía sois carnales...*»

«Si, pues, añade por su cuenta, la leche es propia de los niños, los apóstoles llaman comida o manjar a lo que nutre y alimenta a los perfectos. Por leche, pues, se entenderá la *catequesis*, que es el primer alimento del alma; por comida hay que entender la contemplación

(1) *Sírom.*, ibid., col. 97 et 98.

(2) *Rom.*, XV, 29.

(3) Ibid., col. 99 et 100.

(4) *I Corinth.* III, 1, 2, 3.

plena y perfecta, ἡ ἐποπτικὴ θεωρία, dice, de los divinos misterios» (1).

Dígame ahora quien quiera que considere las anteriores líneas: ¿será posible entenderlas de otro conocimiento que la mística contemplación?

Y otra cosa quiero además no perder nunca de vista: que las enseñanzas de Clemente de Alejandría en la parte que vamos examinando (prescindo de otras de este doctor que no dejan de ser peligrosas), no son más que un arroyuelo del divino caudal que se encierra en las Epístolas de San Pablo.

Ahora bien, suponiendo que la gnosis o ese conocimiento secreto y peculiar es, según San Pablo y Clemente Alejandrino, el manjar propio de los perfectos, ¿sería aventurado creer que la Mística es el medio ordinario por donde se alcanza la perfección? Los sabios juzgarán.

Insistamos un poco más sobre este asunto.

Conforme a su plan, Clemente discierne la *gnosis* del ordinario y sencillo conocimiento de la fe; para cuya inteligencia conviene tener presente que distingue entre los que aspiran a ser perfectos, y los que han alcanzado ya la perfección.

A los primeros les propone lo que él llama conocimiento racional, y cuyo fundamento son las tres virtudes teologales (2); mas los gnósticos (es decir, los que están informados del conocimiento perfecto, cuales eran los apóstoles), conocen, dice, lo que para los demás es

(1) Así termina el capítulo X del libro V del *Stromaton*, fuera de algunas palabras que no hacen tanto a nuestro intento.

(2) *Stromaton*, lib. III.

dudoso e incomprensible, y lo comprenden con firme comprensión (1).

He aquí sus palabras: «Ya nos atrevemos a decir que el gnóstico todo lo sabe, y con firme comprensión comprende aun aquello que para nosotros es dudoso e inexplicable. El gnóstico de verdad está dotado de ese conocimiento, como lo estuvieron Santiago, San Pedro, San Juan, San Pablo y los demás apóstoles. Ese conocimiento es cierta contemplación perfectísima del alma...»

¿Es posible interpretar este pasaje aplicándole al conocimiento ordinario de la fe?

Dice también el gran catequista que el hábito de la ciencia mística... no se puede perder en atención a que la caridad es su principio (2). He aquí aplicada la palabra «Mística» en el mismo sentido que hoy se le atribuye comúnmente.

Se ve, pues, con claridad que cuando menciona ese conocimiento, o sea la *γνῶσις*, quiere dar a entender alta contemplación, porque añade que el hombre espiritual que le alcanza, contrae el hábito de unión con Dios de una manera pura; y concluye que entonces no se alcanza sólo el conocimiento de Dios, sino la misma ciencia y el mismo conocimiento.

A pesar de lo dicho no habría inconveniente en que alguno opinara que Clemente Alejandrino de nada pensó en sus obras menos que de lo que hoy entienden todos por Mística; pero ha de ser a condición de que los célebres patrólogos que al presente ilustran este

(1) Libr. VI, cap. 8.º, loc. cit. col. 290.

(2) *Strom.*, 1. IV.

punto, expliquen de una manera algún tanto plausible en conformidad con esa opinión, no sólo los textos ya alegados, sino los siguientes que voy tan sólo a indicar.

1.º Nuestro doctor defiende que su *gnosis* es un don sobrenatural de Dios, puesto que nadie la recibe sino mediante la gracia de Dios (1). Luego la *gnosis* clementina no es ciencia, ni siquiera como lo es la Teología que se puede aprender sin la gracia de Dios (2).

2.º Es más: si bien el gnóstico de que él trata presupone la fe divina, para serlo debe levantarse sobre la fe, mostrándose, añade, digno de esa misma doctrina gnóstica (3), la cual se comunica por tradición mediante la divina gracia como un sagrado depósito.

3.º Es también de notar que el mismo Doctor compara la fe con su *gnosis*, y las define a ambas diciendo que la fe es gracia, la *gnosis* es don de piedad (4), para el cual es necesario en grado muy alto el auxilio divino (5), y que, por consiguiente, a fin de alcanzarla, el verdadero gnóstico, aunque haya llegado al sumo grado, ha de rogar a Dios que se la aumente y la conserve (6).

4.º Por último afirma que el gnóstico ayudado de la oración, se eleva a un grado tal que la virtud viene a ser en cierto modo tan connatural, como lo es a la

(1) *Strom.*, l. VII, c. 10, col. 478.

(2) En estos mismos días el profesor R. Marcone, O. S. B., escribe: «Manifeste infertur veram gnosim involvere quendam gradum mysticae cognitionis Divinitatis». (*Hist. philosoph.*), t. II, p. 45.

(3) *Strom.*, l. VII, col. 479.

(4) *Ibid.*, l. I, c. 7; Migne P. G., tomo 8, col. 734.

(5) *Ibid.*, l. V, c. 1, col. 18.

(6) De esto trata a cada paso, v. g., l. I, c. 7; l. VII, c. 5; l. V, c. 13. Véase la comprobación de estos últimos argumentos en Sanseverino, *Dynamilogiae*, part. special., c. VII, a. 39.

piedra ser atraída por la gravedad al centro; y esto no materialmente, sino como esencial a la voluntad (1); de donde resulta que la oración es una disposición de nuestro espíritu para recibir la gracia (2).

Así, pues, Clemente Alejandrino aplicó a lo que hoy llamamos *Mística*, el nombre de *gnosis*, como si con él se quisiera dar a entender el conocimiento por excelencia.

No dejará de parecer a algunos extraño que este autor aplicase a la contemplación cristiana el mismo nombre con que se distinguía entonces todavía la gran herejía de los tres primeros siglos. Así pensarán algunos: a Clemente le pareció todo lo contrario; y acaso con razón. Si de estos escrúpulos tuviéramos que hacer caso, los herejes e incrédulos hubieran robado a los católicos la mitad del lenguaje más puro y enérgico. De tener que guiarnos por tal criterio, las palabras más hermosas nos las hubiera secuestrado la incredulidad, y así necesitaríamos grandes rodeos para no usar las de intuición, unión, éxtasis, ni aun la misma de contemplación, las cuales tanto emplearon los neoplatónicos, y que, sin embargo, continuaron usando los doctores católicos, como dando a entender que nadie menos que los no católicos podían usarlas.

Así también hizo Clemente contra el gnosticismo; y ojalá que así se haga en muchas ocasiones semejan-

(1) *Strom.*, I. VII, c. 7, col. 467.

(2) *Ibid.*, col. 467-70. Repárese en que no pretendemos defender las frases atrevidas que usa Clemente. Lo único que defendemos, mientras no se pruebe lo contrario, es que su *γνώσις* es la contemplación mística. Respecto a lo demás, el célebre P. Honorato de Santa María defendió ya cuanto es posible tales frases en su obra notable *Tradition des Pères sur la contemplation*.

tes, sobre todo en nuestra época. Tal vez lo contrario sea no pocas veces pusilamidad y apocamiento.

Harto han logrado casi en todos los siglos los enemigos del dogma y de la moral católica, usando la táctica indigna: primero, de ridiculizar el lenguaje católico; y después que les ha dado buen resultado este primer ensayo, acaso con la cooperación inconsciente de algunos ortodoxos asustadizos, apropiarse ellos los términos que antes ridiculizaban y que a duras penas podían sustituirse con otros.

Un sólo ejemplo alegaremos al presente, porque versa acerca de la Mística. Entre tantos nombres como se han ido ensayando para significarla, ninguno me parece tan propio y expresivo como el de *Teosofía*.

Sin recelo ninguno lo usó con profusión el célebre y piadoso cartujano Lanspergio (1). Hoy, sin embargo, ¿quién se atrevería a llamar así a la Mística ortodoxa, sobre todo después que de ese término se ha apoderado la superstición, el panteísmo y cuantos errores se refugian en los antros del ocultismo fuciferiano?

Con el nombre de contemplación no han logrado del todo sus intentos los impíos; y de esperar es que, dada la saludable reacción que hoy se obra en favor de la verdadera Mística, no logre el de profanar ese clásico nombre; pero no dejaremos de estar alerta para otras varias ocasiones que según las circunstancias quiera aprovechar la impiedad.

Aparte de esto, y volviendo al célebre catequista, no olvidemos que floreció a últimos del siglo II y prin-

(1) Véase entre sus obras menores *Methodus ad veram christianamque pertingendi Theosophiam*, Coloniae, 1555.

cipios del III. Y si nos hacemos cargo de esto, ¿le vamos a exigir la misma exactitud y severidad, tanto en el fondo como en las formas del lenguaje, cuando aún no se habían iniciado las asambleas eclesiásticas para fijar y definir las expresiones más convenientes ni cómo debía pensarse sobre el dogma y la moral?

Notable debió ser la influencia del gran Clemente en toda la Iglesia, pero sobre todo en Alejandría; y buena prueba de esta influencia la tenemos en Orígenes, continuador, así en ésta como en otras muchas doctrinas, de las tradiciones heredadas de aquel insigne maestro.

Baste citar las siguientes palabras de su *Prólogo a la Exposición del Cantar de los Cantares*: «Distingue Salomón estas tres ciencias: la moral, la de la naturaleza y la de la contemplación (moralem, naturalem et inspectivam). La primera se contiene en los *Proverbios*, la segunda en el *Eclesiastés*, y la tercera en el *Cantar de los Cantares*».

Y concretándonos a nuestro asunto, he aquí cómo Orígenes continúa: «Este cántico se prefiere con razón a todos los demás..., y no debe cantarse más que por (persona) de potencia robusta y varonil y capaz del misterio *perfecto*. Y conforme a esto, se dice de ella que una sola es la paloma *perfecta*. Así, pues, como esposa del varón *perfecto*, *perfecta* tiene que ser, para que reciba palabras de doctrina *perfecta*» (1).

Así es como se llega, dice poco antes, a la *filosofía divina* que conduce a la ciencia de los perfectos (2). Porque «una vez purificada el alma sube por el

(1) P. G. Migne, t. 13, col. 77.

(2) Ibid., col. 76.

amor sincero y espiritual a la contemplación de la verdad mística y de la Divinidad» (1).

He aquí, pues, otro eslabón de la cadena tradicional acerca del lenguaje que ya en su tiempo estaba en uso entre los católicos para designar los arcanos de la contemplación, y para darnos a entender que a la perfección lleva la ciencia sagrada de la mística.

Y sobre todo, es muy de notar en Orígenes, la división clásica de la vida espiritual en las tres etapas de incipientes, proficientes y perfectos (2); lo cual es quizá lo más importante que aprendió de su gran maestro, a juzgar por los cortos fragmentos que de aquel se conservan sobre este asunto.

§ II

LA PERFECCIÓN Y LA γνῶσις

El segundo punto que se debe estudiar en Clemente es la relación que, según él, existe entre la γνῶσις y la perfección.

Fijémonos en estas palabras que escribe aludiendo a San Pablo. Con razón dice el divino Apóstol (3): *«Por medio de la revelación se me dió a conocer el sacramento (como antes escribí a unos pocos, según que podéis, cuando leáis, entender mi prudencia en los misterios de Cristo), el cual (sacra-*

(1) P. G. Migne, col. 76.

(2) Tal es el pensamiento culminante de todo el *Prólogo* a la exposición del *Cantar de los Cantares*.

(3) *Ephes.* III, 3, 4, 5. (*Strom.* I, V, c. X, col. 94).

mento) *ha estado escondido a las generaciones de los hijos de los hombres, tal como ahora se ha revelado a sus santos los apóstoles y profetas*».

Y da el Alejandrino la razón de esto, diciendo: Porque hay una doctrina que deben aprender los perfectos, de la cual escribe el mismo Apóstol a los Colosenses: «*No cesamos de orar por vosotros a fin de que os llenéis del conocimiento de la voluntad divina en toda su sabiduría e inteligencia espiritual... y creciendo en el conocimiento de Dios, os confirméis en toda virtud según la potencia de su gloria*» (1). Y más abajo: «*Según la dispensación de Dios que me ha sido concedida en vosotros, para que cumpla la palabra de Dios; el misterio que fué escondido a los siglos y a las generaciones, ahora se manifiesta a sus santos y a quienes Dios quiso darlo a conocer (para que entiendan) cuáles son las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles*» (2).

Pero es de notar, sobre todo, que nuestro autor (3) no llama sólo *misterio*, interpretando al Apóstol, la fe sencilla en Jesucristo y sus excelencias, sino precisamente el conocimiento que hace al hombre perfecto en toda sabiduría, conforme a las palabras siguientes del mismo San Pablo: *ut exhibeamus...*, esto es, para que se muestre en nosotros el hombre perfecto en Cristo (4).

Conforme a esta doctrina, continúa Clemente, no

(1) *Coloss.*, cap. I, 9, 10, 11.

(2) *Ibid.*, I, 25, 26, 27.

(3) *Stromat.*, I, V, c. 10, a col. 94.

(4) *Coloss.*, I, 28.

basta que se muestre en nosotros al hombre, porque así no habría ningún infiel, pero ni tampoco llama el Apóstol perfecto en Cristo a todo el que cree, sino al hombre purificado en alma y cuerpo. Y en prueba de esto, añade, el Apóstol enseña también: que los perfectos han de ser «*construídos* (o formados) *en la caridad, en todas las riquezas de la certidumbre de la inteligencia, en el conocimiento del misterio de Dios en Cristo, en el cual están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios*» (1).

Pero téngase en cuenta que ese conocimiento necesario de que habla, no es extensivo a todos, mientras no estén dispuestos a recibirle, conforme a lo que enseñó San Pablo que dice que este conocimiento no es propio de todos los fieles: *cognitionem non esse omnium* (2).

Por último, he aquí unas admirables palabras de nuestro doctor que resumen cuanto se ha expuesto antes: «La *γυνῶσις* es la misma que se ha trasmitido, enseñada por sucesión a unos pocos desde los Apóstoles sin escritos. Así, pues, ese mismo conocimiento o sabiduría, si te agrada más llamarlo así, conviene ejercitarlo hasta alcanzar el hábito eterno de la contemplación que no puede estar sujeto a alteración ninguna» (3).

Para terminar: 1.º no puede negarse que nuestro doctor entiende por su *γυνῶσις* la alta contemplación. 2.º Hay graves razones para juzgar que la oscuridad con que Clemente emite sus pensamientos, es debida a

(1) *Coloss.*, II, 2, 3.

(2) *I Corinth.*, VIII, 7.

(3) Así termina el cap. 7.º del libro VI del *Stromaton*, col. 283, donde se ve claramente nuestra doctrina.

los motivos que él mismo aduce y hemos insinuado. 3.º La alta contemplación de su gnóstico, o sea del perfecto cristiano, la considera nuestro doctor, apoyado sobre todo en las divinas enseñanzas de San Pablo, como el medio más propio para alcanzar la perfección del Cristianismo. 4.º Dicho sea también de paso que reconocemos no sólo la impropiedad, sino también el gran peligro que hay en no pocas de sus expresiones, que de ningún modo tratamos de defender. Sin embargo, sobre toda esa bruma que no era tan fácil disipar entonces en el origen del Cristianismo como lo es al presente, resplandece la Tradición primitiva sobre el punto que nos interesa, es a saber: que así como a los simples fieles nada es tan propio y necesario como la catequesis, así para los perfectos el medio más propio es la contemplación o la *gnosis*, en virtud de la cual, dice el mismo doctor, el hombre ve lo sobrenatural: τῶν νοητῶν πνευματικώτερα; y apoyándose en la fe, comprende cosas incomprensibles al hombre vulgar (1).

En resumen: nótese en Clemente Alejandrino cierta como tendencia a identificar la perfección moral con el conocimiento. Esto, confesémoslo, en tesis absoluta no es verdadero. Y por esta y otras especies confusas, nuestro doctor debe ser leído con precaución.

Sin embargo, parece no haber inconveniente en decir que, por regla general, las luces de que goza un alma van perfeccionándose a medida que adelante en la virtud; y esto es en puridad lo que parece que pretende decir Clemente. Y no en otro sentido nos atrevemos a admitir la identidad que él mismo establece

(1) *Stromat.*, VI, 8 seqs.

entre la perfección, es decir, el tercer grado de la virtud del cristiano (1), con la *gnosís*, o sea la contemplación que, cuando es perfecta, lo abarca todo con una sola mirada (2), y en la cual dice que se encierran todos los bienes (3).

A través de estas sombras, que no deben disimularse, no será difícil conocer cómo en los mismos orígenes del Cristianismo se admitía que para la perfección eran de algún modo necesarias otras gracias más sublimes que las que necesita el cristiano vulgar.

No es difícil conocer: 1.º que este Doctor tuvo presente, como se dijo, la *disciplina del arcano* para no hablar tan claramente como fuera de desear acerca de la contemplación (4); 2.º, que en el libro VII y en otros varios lugares del *Stromaton* describió la vida espiritual interior del perfecto cristiano en su comunicación con Dios por la oración y la contemplación, en virtud de la cual halla en Dios el reposo místico.

Hay que convenir, sin embargo, en que todo lo dicho no basta para la interpretación completa de Clemente Alejandrino, por lo cual juzgo necesario agregar algo más.

(1) *Strom.*, II, 6, 9; IV, 7, col. 966, 982, 1266.

(2) *Ibid.*, VI, 8, col. 291.

(3) *Ibid.*

(4) «Vir disciplinae arcani haud oblitus», dice Fessler, *Institut. Patrolog.*, part., spec., cap. 3, § 82, tom. I.

Así piensa también el insigne Moëhler, *Patrolog.*, t. II, part. III.

§ III

CLAVE PARA LA SOLUCIÓN DE VARIAS DIFICULTADES
DE LA EXÉGESIS RAZONADA DEL ALEJANDRINO

No es de tan pequeña importancia, como a primera vista parece, la interpretación que debe darse a los conceptos principales de este Doctor acerca de la γνῶσις, porque de una parte él apoya su tesis sobre algunos testimonios divinos de San Pablo, como ya se dijo, y por cierto difíciles de entenderse, y de otra, al menos en apariencia, el divino texto coincide con los conceptos del gran Catequista.

Así, pues, bien pudiera suceder que, de acertar en la exégesis de San Pablo, se acertara en la del pensamiento culminante del *Stromaton*, o que desorientados en la primera, quedáramos así también en la segunda.

Reproduzcamos, pues, los pasajes principales del Apóstol alegados por Clemente, para que podamos compararlos con lo que hasta aquí se ha expuesto de nuestro Doctor.

He aquí los principales: «Iré en la plenitud de la bendición de Cristo» (Rom. xv, 29)... «por la revelación del misterio, que había estado oculto, y que ahora se ha manifestado por las Escrituras proféticas (Eph. iii, 3-6; Rom. xvi, 25-26; Colos. i, 25-27), según el mandato de Dios eterno». Y sobre todo, el texto siguiente: «Y así es, hermanos, que yo no he podido hablaros como a hombres espirituales, sino como a personas aun carnales. Y por eso, como a niños en Jesu-Cristo,

os he alimentado con leche, y no con manjares sólidos; porque no erais todavía capaces de ellos: y ni aun ahora lo sois; pues sois todavía carnales» (1).

Para la inteligencia de estas divinas palabras y de lo que quiso decir el Alejandrino, es indispensable saber lo que se entiende tanto por leche, como por manjar sólido, y quiénes son los párvulos y cuáles los perfectos.

Por lo que toca a los párvulos y al alimento que les es propio, ni ofrece gran dificultad, ni hace al caso presente: ¿sucede lo mismo con lo que es el manjar sólido de los perfectos?

Por ventura lo grave de la dificultad consiste en que Clemente atribuye a ese manjar efectos, no sólo diversos, sino también evidentemente contrarios; y por consiguiente, para el gnóstico perfecto exige virtudes de naturaleza tan diversa entre sí, que unas son científicas y otras no, unas puramente naturales y otras intrínsecamente sobrenaturales. Voy a probarlo.

Estas virtudes, son: 1.º acendrada piedad y trato íntimo con Dios, vida continua de fe, pleno señorío de las pasiones, la sublime paciencia y sufrimiento del mártir, obediencia consumada, angélica pureza de vida, prudencia y sabiduría celestial en todas las obras, beneficencia y caridad semejante a la de Dios, perfecta semejanza de costumbres con Dios en cuanto es posible a pura criatura. Así consta del *Stromaton* (2). Todas

(1) *I Corint.*, III, 1 y 2: «Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tanquam parvulis in Christo. Lac vobis potum dedi, non escam, nondum enim poteratis; sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis».

(2) Libr. II, c. 19 et 20.—IV, c. 21-26. —VI, c. 9 et 15.—VII, c. 1, 3, 7, 14.

estas virtudes son eminentemente sobrenaturales, como nadie desconoce, y constituyen al gnóstico *Santo*.

Por otra parte, Clemente exige que ese mismo gnóstico sea eminentemente sabio, pero con tal sabiduría que enseñe: *ea quae occulta sunt apud veritatem, prout Deo dignum est, tradere posse* (1). Prescindiendo de otros innumerables pasajes, y me pregunto: ¿quién es para este gran apologeta el verdadero gnóstico? Un varón perfecto que, después de poseer la eminencia de la virtud, esté además dotado de cualidades sublimes para los ministerios de la conversión y santificación de las almas.

Ahora bien, ¿qué procedimiento, qué camino habrá de seguir para la posesión de estas dotes, no sólo egregias, sino tan diversas entre sí? Felizmente él recopila sus enseñanzas en el siguiente pasaje: *Cum sit autem multiplex* (entiéndase bien, ¹multiple, para darnos a entender que aquí se trata de elementos diversos cuya inteligencia disipa toda contradicción), *prudentia et extensa per totum mundum, et per omnia humana, in unoquoque eorum mutat appellationem* (2).

El gnóstico, por consiguiente, queda constituido tal en virtud de un don preciosísimo que a él mismo le purifica y santifica en altísimo grado; y después, por virtud también divina, aunque de orden diverso, su puesta la influencia del primer don resulta, como derivación del mismo, otro por el que el gnóstico trabaja en la santificación de los demás. Pero oigamos al mismo Alejandrino que nos lo enseña todo junto: *Haec ergo*

(1) *Stromat.*, 1. VII, c. 3.

(2) *Ibid.*, 1. VI, 17.

tria noster sibi vindicat philosophus: primum quidem contemplationem (θεωριαν), secundo autem praeceptorum exequutionem; tertio vero bonorum virorum constitutionem (1).

Por consiguiente, si son diversos los dones de que tiene que estar adornado el gnóstico, de tal suerte que unos son eminentemente sobrenaturales, como la contemplación, con cuyo auxilio se alcanzan las raras virtudes que necesita; y otras, como el magisterio sublime para enseñar a los demás, que al fin es de suyo natural, bien que debe ir informado del espíritu de la sabiduría celeste antes enunciada; resulta ser nula la objeción que alguien intentase formular contra la doctrina que defiende ser la γνῶσις verdadera contemplación mística, partiendo de que ese conocimiento no es sino científico, aplicado a las funciones del apostolado.

Por último, y prescindiendo de las altas cualidades que según Clemente, como ya se expuso en el § II, debe reunir la contemplación que exige del gnóstico cristiano, ¿es creíble que exagerando nuestro Doctor hasta el último límite todas las cualidades y virtudes que deben adornar al gnóstico, *tan sólo* al tratar de la contemplación que él mismo establece como la fuente de toda su grandeza intelectual y moral, sobrehumana, angélica y casi divina, anduviera tan parco que se contentara con una contemplación impropia y de mero nombre?

Lejos de eso, ya probamos que la contemplación deseada para que el gnóstico lo sea de verdad y consiga sus preciosísimas virtudes, tiene que ser no sólo

(1) *Strom.*, I. II. c. 10.

verdadera, es decir, más que sombra de contemplación, como lo es la oración discursiva, sino perfecta (εποπτική), y aun añade, como ya se indicó, que el gnóstico ha de ejercitarse hasta alcanzar el hábito eterno de la contemplación, que no puede estar sujeto a alteración alguna (1). Indudablemente este hábito carece de discurso.

Para terminar: si la γνώσις no es la contemplación propia, ¿qué es? Así expuesta la sabiduría celestial del gnóstico, poco puede preocuparnos qué verdades son las que propiamente pertenecen a ella: muchas veces se ha recordado en esta obra que el objeto material de esa contemplación es el mismo que el de la fe ordinaria. Comprendemos que esa cuestión pueda preocupar a quien piense de otro modo. ¿No será esto nueva razón para inclinarse a la doctrina que defendemos, siquiera por vía de investigación?

No me despediré de este estudio sobre el Alejandro, sin decir que contra mi voluntad le he dado mayores proporciones de lo que pensaba. Le sujeto como todo lo demás, al juicio superior.

ARTÍCULO II

San Atanasio, gran Maestro de la contemplación teórica y práctica.— Relaciones entre la pureza del corazón y la vida contemplativa.

He aquí un insigne testigo de la doctrina tradicional acerca de la Mística tanto experimental como doctrinal.

A la vez que nos vayamos fijando en estos puntos,

(1) *Stromat.*, I, VI, c. 7, loc. cit.

será muy grato ver la relación íntima y, digámoslo así, natural, que este santo Doctor reconoce entre la pureza del corazón y la oración contemplativa. Más aún: San Atanasio se remonta a los orígenes del linaje humano; y cuando sorprende a nuestros primeros padres dotados en el paraíso de la contemplación, convierte su mirada al hombre restaurado en el orden presente y le anima a que contemple, no sea que prevarique sin ese santo ejercicio, como prevaricó Adán desde el momento en que dejó de contemplar.

Que San Atanasio fué gran contemplativo, hartó, si no me engaño, se ha de conjeturar de sus Escritos; pero es prueba más segura, como fácilmente se echa de ver, atendiendo a los testimonios de sus célebres encomiastas y biógrafos.

Sólo con uno me contentaré, pero que es testigo irrefragable, San Gregorio Nazianzeno, que publicó una Oración (1) *in laudem Athanasii*, digna de ser celebrada por todos.

En ella el gran *Teólogo*, después de afirmar que los santos *se levantan a Dios por medio de la iluminación*, y que por lo mismo el don máximo que de Dios recibimos es la divina *familiaridad*, a la cual se ordena la inteligencia y el supremo anhelo de la divina Hermosura en cuya contemplación descansa todo deseo (2); presenta esta tesis que después demuestra en favor de San Atanasio: «Fué enriquecido no sólo con la contemplación, sino también con gran resplandor de vida y costumbres; y unió estas dos excelencias con esta ca-

(1) Oración XXI *in laudem Athanasii*, P. G. Migne, t. 35, col. 1082.

(2) En el número primero de esta Oración.

dena de oro que muchos no pueden alcanzar, es a saber: que toda su vida la ordenaba a la contemplación, y merced a esta sellaba su vida (con el sagrado carácter de los hijos de Dios) por la caridad que echa fuera el temor y por la divina sabiduría» (1).

Así el mismo San Gregorio nos presenta al gran obispo de Alejandría, por su alta contemplación como discípulo digno del célebre anacoreta San Antonio.

Si bien consideramos los designios que Dios tenía sobre tan insigne varón, para ser la antorcha del Oriente, para poder sufrir tantos trabajos, para enterrarse en vida durante cuatro años en la sepultura de su mismo padre...; por ley providencial de Dios, contemplativo había de ser.

Por lo que toca a la Mística doctrinal, que el Santo la poseyó se prueba fácilmente; aunque no ha de olvidarse que muchas obras del gran Doctor se han perdido.

En primer lugar, fijémonos en sus *Sermones* o *Comentarios sobre el Evangelio de San Mateo*, los cuales, aunque breves, son de alta doctrina.

Acerca de las palabras de Jesucristo: «bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios», he aquí lo que dice: «Cualquiera que haya purificado su corazón de todo afecto desordenado, verá en la propia hermosura (del alma) la imagen de la Esencia divina. Porque la pureza del alma es por su naturaleza medio propósito para contemplar a Dios» (2).

Inmediatamente antes, el mismo editor de las obras del Santo publicó los breves, pero también sustancio-

(1) Extracto de los primeros números de dicha Oración; col. 1087, núm. VI.

(2) Véase t. 27, P. G. Migne, col. 1367.

sos comentarios del santo Doctor sobre el sagrado *Cantar de los Cantares*. Toda esta exposición está como impregnada del alto espíritu de contemplación que henchía el alma del autor, y que muy bien se deja sentir cuando se lee con ánimo atento y reposado.

Pero prescindo de otras citas, para fijarme en una de sus principales obras, la primera *Oración contra los Gentiles* (1).

Para combatir de raíz la doctrina de éstos, dice en primer lugar que «Dios, superior en altísimo grado a toda humana inteligencia, por J. C. hizo al hombre a su propia imagen, a fin de que así fuese apto para contemplar la naturaleza de las cosas. Por eso mismo le concedió el conocimiento de su propia eternidad, para que conservada su semejanza con Él, jamás apartase su pensamiento de Dios, sino que viviese consolado reteniendo esas gracias..., y viviese familiarmente con Dios... Porque, la limpieza del alma... contempla siempre la imagen de Dios..., y después de la cual una muy grande admiración se apodera de él...»

«Removido todo obstáculo, el alma levantándose sobre todo lo humano, hasta lo más alto y sublime que es el Verbo...; se deleita contemplándole..., como el primer hombre, que se unió a Dios y gozó de la compañía y trato de los ángeles en aquella contemplación de las cosas celestiales de que gozaba en aquel lugar llamado paraíso. Porque la pureza del alma la hace idónea por su naturaleza para ver a Dios, como dijo el Señor: *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios.*

(1) P. G., t. 25, col. 6 et 7.

Prescindo de otros muchos pasajes que el Santo presenta a continuación (1). Doy por supuesto que algunos dirán que esta palabra *contemplación* la usó el santo Doctor impropriamente, esto es, entendiéndola por todo acto de oración mental; pero no es difícil contestar diciendo que aquí se equipara esta contemplación con la que tuvo Adán en el paraíso, de la cual no es fácil dudar que fué contemplación estricta.

Por último apelo a la imparcialidad del lector para que diga desapasionadamente si se pueden entender este y otros semejantes pasajes de una oración mental cualquiera, cuando se insiste tanto en la íntima y sabrosa unión y trato familiar con Dios, de cuya merced, unida a la pureza del alma, resulta en ella la dicha de ver y en cierto modo de gozar de Dios.

Es muy de notar que este gran Doctor no alega como al acaso el ejemplo de Adán, sino que en otra de sus obras toma pie de ese mismo argumento para decir que el hombre se perdió por despreciar la contemplación divina; y este concepto lo repite varias veces en el mismo número, y añade que de haber abrazado constantemente la contemplación, hubiera vencido la corrupción natural.

Conclusión de todas estas enseñanzas es que San Atanasio afirma que la contemplación se concede a los que purifican el corazón, puesto que esta pureza es medio por su naturaleza a propósito para la contemplación. Concepto que repite muchas veces, pues que considera esa oración como el gran medio para librarse del pecado.

(1) Véase el principio del núm. 4.

ARTÍCULO III

San Cirilo de Jerusalén testigo de la doctrina tradicional

No hemos de pretender encontrar en este Santo Padre grandes y luminosas enseñanzas acerca de la Mística. Dos razones nos persuadirán de que no pudo suceder de esa manera.

Este preclaro Doctor no se propuso dilucidar los arcanos de la contemplación a sus oyentes, muchos de los cuales no se hallaban en condiciones de entenderlos; y cuando, al ofrecérsele ocasión oportuna de exponer algo de ellos, empujado por el asunto principal objeto de sus Catequesis, como le sucedió al declarar el dogma del Espíritu Santo, se veía como obligado a levantar algún tanto el velo que los ocultaba; no se determinaba a ello sino respetando la disciplina *del arcano*, como puede notarse al leer con alguna detención la Catequesis V, *De fide et symbolo* (1).

Con estas prudentes cautelas, sin embargo, no dejó de insinuar algo que le hace acreedor a que le consideremos como uno de los representantes de la Tradición acerca de nuestro asunto.

En primer lugar, distingue dentro de la Iglesia de Dios dos órdenes de vida espiritual.

El primero, dice el Santo, pertenece a los dogmas (2): es, como dicen otros Santos Padres, Clemente

(1) P. G. Migne, t. 33, *cateches.* 5, n. 12, col. 522 et 366.

(2) Ibid., n. 10, *Ad dogmata pertinet*, col. 518.

Aleandrino, por ejemplo, la catequesis. El otro orden incluye el aumento de la fe, la ascensión (1), la «perfección de la fe» (2), la cual por lo mismo es «obradora de las cosas que exceden a las fuerzas humanas» (3).

El primero está en mano del hombre, añade, por más que deba sobreentenderse que para esa fe necesita la divina gracia; pero con ésta cuenta siempre, bajo la condición de que asienta a los divinos dogmas, como el mismo Santo explica. El otro orden de vida espiritual es mero don de la gracia que obra en nosotros sin nosotros, según se infiere de varios trozos de las Catequesis del Santo.

Resulta, pues, que puede uno servir a Dios con sólo observar la ley divina en la esfera ordinaria de la gracia. En cambio, para la perfección de la fe se necesitan gracias ulteriores. ¿Cuáles deberán ser éstas?

No vaya a creerse que el Santo habla aquí solo de gracias, *gratis dadas*, porque añade: «El alma que recibe esa perfección de la fe ve a Dios cuanto es posible» (4).

¿Quién duda que las gracias, *gratis dadas*, son compatibles con la carencia de fe? Luego aquí el Santo trata de un don que supone gran fe, y por otra parte excede las fuerzas ordinarias de la gracia.

Por consiguiente, si bien a la vez el Santo menciona las gracias, *gratis dadas*, alude juntamente a otro don que es el que se denomina la Mística propiamente dicha, merced a la cual se alcanza lo que él llama

(1) P. G. Migne, n. 10, *Ad dogmata pertinet*, col. 518.

(2) Ibid., n. 9.

(3) Ibid., n. 11, col. 519.

(4) Ibid.

la perfección de la fe, que no se concibe con todas las gracias, *gratis dadas*, posibles. Tan excelente afirma el Santo Doctor que es ese mismo don perfectivo de la fe, que con su ayuda el alma *ve, cuanto es posible en esta vida, a Dios, penetrada de esa divina luz* (1).

Pasa después el Santo a indicar solamente, porque las circunstancias que le rodean no permiten otra cosa, cómo el cristiano podrá recibir este don eximio, y he aquí lo que afirma, sin hacer distinción de personas: «Tú procura tener la fe que de ti depende y a Dios inclina (es decir, la que pertenece al primer orden espiritual arriba expuesto); que eso basta para que del mismo Dios recibas la otra fe (la perfección de la fe, la luz mística) que obra (maravillas) sobre las fuerzas humanas» (2).

«Si creyeres (con fe viva), dice en otra parte, no sólo recibirás el perdón de los pecados, sino que además obrarás cosas que exceden a las fuerzas humanas. Y ojalá seas digno del don de profecía. Porque tanta gracia recibirás, cuanta seas capaz de recibir... El divino Consolador te dará todo género de dones y de gracias, si no le contristares por el pecado» (3).

Y no se diga que en los primeros siglos de la Iglesia eran comunes a todos los dones del Santo Espíritu, pero no ahora. A esto se contesta con mucha razón: tal cosa es a lo sumo aplicable a las gracias *gratis dadas*. Decir eso también de los dones pertenecientes

(1) P. G. Migne, n. 11, *Ad dog. pert.*, col. 519.

(2) *Ibid.*

(3) *Cateches.* XVII, n. 37, col. 1011.

a la gracia que santifica como es la oración mística, y en general a los dones del Espíritu Santo invisiblemente comunicado, ¿no es verdad que podría ser tenido por temerario mientras el Señor no desampare a su esposa la Iglesia?

Así, pues, no es de admirar que nuestro Santo afirme que quien renuncia con valor a Satanás, entra en el paraíso de Dios..., de donde fué expulsado nuestro padre (1); y en donde puede recibir, si es generoso y fiel, lo que gozaba Adán inocente.

He aquí claramente indicadas por tan gran Doctor dos verdades que hacen muy al caso: 1.^a Que quien renuncia del todo al común enemigo, entra en el paraíso de la contemplación, y 2.^a que es restituído o restaurado en su estado primitivo (2).

ARTÍCULO IV

San Basilio el Grande

Vulgaridad sería detenernos en demostrar que este gran Doctor conoció la Mística experimental y la doctrinal. Sin embargo, convendrá que nos vayamos fijando en ese hecho, a la vez que con su autoridad ilustremos nuestro asunto, porque no falta quien se admira de que se indique que en la Mística se ocuparon los grandes genios.

(1) *Catech.* XIX, n. 9, col. 1074.

(2) No queremos ser sistemáticos en la exégesis de este Santo Padre; pero permítasenos que preguntemos: ¿no basta su testimonio para dar algún grado siquiera de probabilidad a la doctrina que se defiende, sobre todo cuando se aclara con otras autoridades?

§ I

DE LA CONTEMPLACIÓN EN GENERAL

Es digna de notarse la exposición que en las obras de S. Basilio leemos del Salmo 44. «Parece, dice, que este Salmo es muy a propósito para perfeccionar la naturaleza humana... Porque los que van aprovechando, necesitan, para alcanzar la perfección, de la doctrina que enseña este Salmo. Su inscripción es así: *«Hacia el fin, en favor de aquellos que serán transformados...»* Por los hombres, se dice, (para dar a entender que) nosotros estamos sujetos en cada momento a incesantes mudanzas..., en cuanto al cuerpo; y en cuanto al alma y al hombre interior, siempre cambiamos de parecer... Con razón, pues, este Salmo lleva por título, al aplicarlo a los hombres: *«Por aquellos que serán mudados»*. El hombre es como la flor que pronto se marchita».

Pero, ¿qué mudanza será ésta? No hay duda que este cambio será en algo mejor que lo presente, en algo espiritual... Y como no todos tienen oídos para oír como corresponde al hombre interior..., por eso este Salmo no va dirigido sino a los que por los ejercicios de piedad van siempre más y más aprovechando... Así, pues, la inmutación (de que aquí se trata), es cuando el hombre de día en día se renueva...

Ahora bien, no puede cualquiera llegar a la perfección de la caridad..., sino tan solo aquel que se renueva en cuanto al conocimiento según la imagen de su Creador... Y por esa razón pocos son entre todos, los que son llamados amigos de Dios...

Pero, ¿cómo se alcanza ese conocimiento? Claro es que el Profeta al decir: *vímosle y no tenía hermosura...*, «nos da a entender que cuando contempló esa hermosura divina, henchido como quedó de su resplandor..., se movió al amor divino de la hermosura espiritual... Así, pues, son bienaventurados los que desean contemplar la divina Hermosura» (1).

Al llegar el Santo a interpretar estas palabras: *oye, hija, y mira...*, escribe: «La Iglesia tiene entendimiento ejercitado para la contemplación... Considera tú las criaturas, su orden y concierto...; y por ahí sube tú a la contemplación del mismo Criador» (2).

§ II

QUIÉNES PUEDEN CONTEMPLAR

Antes de pasar adelante no dejemos de fijarnos en que nuestro gran Doctor no tiene miedo a la contemplación, ni la ve, por lo general, distante de ninguno con tal que se aparte de los vicios y tome con empeño el deseo de la perfección. Cuando esto se verifica, San Basilio presenta la contemplación como el medio más usual, más obvio para alcanzar la perfección deseada.

Conforme a estos mismos principios se dirige a los pecadores, y les grita: «Los que están sentados en las sombras de la muerte..., que se acerquen al Señor..., para que ilustrados con la proximidad de los rayos de

(1) *Homil. in Ps. 44*, P. G. Ming., t. 29, cols. 387-402.

(2) *Ibid.*, col. 410.

la Verdad, reciban en sí mismos por la gracia su ilustración... No a todos comunica su resplandor, sino a los que viven vida digna de Él» (1). Como si dijera: o son dignos por su pureza de vida, o no, de tal resplandor; en lo demás no hay que fijarse... Su luz es por naturaleza espléndida..., si alguno no la goza, suya es la culpa. «*Serán todos enseñados de Dios*». El divino Espíritu se derrama copiosa y abundantemente..., a no ser que por negligencia propia quiera apartarse de Él» (2).

Así, pues, este glorioso Santo no teme dirigir al que pretenda abrazar con grande aliento la vida monástica estos preciosísimos consejos (3): «Desciende, le dice, a las más profundas contemplaciones; hazte partícipe de las verdades místicamente enseñadas... Que no venimos (al yermo)..., sino para apacentarnos con la palabra de la verdad y la contemplación de los misterios... He aquí dos estados que se nos designan en las dos mujeres (Marta y María): uno inferior..., otro más perfecto y espiritual, en el cual se sube a la contemplación de los misterios... Si quieres imitar a María, que subió a la contemplación de los espectáculos del espíritu..., siéntate a los pies del Señor y escucha su voz, para que participes de los arcanos de la Divinidad. Porque la contemplación de las enseñanzas de Jesús, se levanta sobre los cuidados del cuerpo».

(1) *In Ps.* 33, *ibid.*, col. 359.

(2) *Ibid.*, Adv. Eunom. l. V, append. *de Spiritu*, col. 774.

(3) *Constituciones monásticas*, cap. I, Migne P. G., t. 31, col. 1326 et 27. No dudo que el sensato lector me excusará de fijarme en la cuestión crítica acerca de la genuinidad de ésta y las demás obras de San Basilio y de otros muchos Padres; porque esto no es propio del plan que me he propuesto, sino que me atengo al sentir de algunos críticos que atribuyen al Santo esta preciosa obra. En todo caso tampoco aquí pretendemos seguir a todo trance nuestra opinión.

Ya al empezar esta obra, el glorioso Santo había dicho: «Quien quiera que sea (este servidor de Dios)..., con la mirada pura... contempla las cosas divinas...» (1).

Sin esa honda y ahincada contemplación, ¿cómo fuera posible al monje cumplir lo que el mismo San Basilio le aconseja en otro Escrito suyo, cuando dice: «Nuestro corazón ha de guardar con toda diligencia el pensamiento de Dios para que nunca le pierda de vista»? (2).

Y poco después, al enumerar los peligros que tiene el monje de no practicar esos consejos, dice entre otras cosas: De no obrar así, «perdiendo el recuerdo preciosísimo de Dios, ni se gozará... en Dios, ni gustará la dulcedumbre de sus palabras» (3).

«Quien desea librarse de los lazos del mundo, hecho amante de Dios, y anhelando la tranquilidad, la santidad divina, y gustar la divina dulcedumbre..., trabaje por apartar sus pensamientos lejos de todo afecto terreno que perturbe el alma: así será como pueda contemplar las cosas divinas... Cuando uno haya ejercitado su alma en orden a este fin, se hace, cuanto es posible, semejante a Dios... y no es maravilla que entonces llegue al divino coloquio» (4).

Lo que más debe llamar la atención, es que el Santo saca al fin esta consecuencia: «Es, pues, justo y puesto en razón que aquel que por medio de la Ascética llegare a conseguir este hábito (de conversar con Dios)....

(1) Proaemium, *ibid.*, P. G. Migne, col. 1323.

(2) *Regulae fusius tractatae respons. ad interrogationem 5.ª*, P. G. Migne, in eod. tom., col. 922.

(3) *Ibid.*, col. 927.

(4) *Constitution. monast., proaem.*, t. 31, col. 1323.

no tendrá peligro de perder la divina y espiritual contemplación» (1).

Debemos confesarlo: no encontraremos en San Basilio el Grande tratados místicos, como en otros varios Padres, que parecen escritos en el apogeo del éxtasis. En cambio, para quien bien lo considere, sus documentos emanados de un alma fuerte y, si es lícito hablar así, eminentemente ascética, nos convencerán más de la necesidad de acudir, para la perfección, a la oración íntima, de la cual no acierta a olvidarse en ninguno de sus tratados, como para darnos a entender que sin ella no llegaremos por lo general al fin de la entera purificación.

No esperemos tampoco ver en sus obras deslindados los límites que median entre la contemplación ordinaria y la extraordinaria; así es que, después de describir con grande elocuencia en una de sus homilías el vuelo del alma que sube a contemplar a Dios, se detiene, por fin, y reposadamente enseña: «El alma limpia..., ya colocada en lo alto de la región pura de la creación, allí verá al Espíritu Santo...» (2).

ARTÍCULO V

San Gregorio Nazianceno

§ I

LA BIENAVENTURANZA DE ESTA VIDA

He aquí lo que enseña este santo Doctor: «Dios es

(1) *Const. monast.*, col. 1326.

(2) *Homilia de Fide*, t. 31, col. 467.

la cumbre de todas las cosas inteligibles... Así, pues, aquel a quien, después de rechazar las cosas terrenas por la contemplación, le sea concedido el comunicarse con Dios, y unirse, cuanto lo permite la flaqueza humana con su divina luz; éste debe llamarse doblemente bienaventurado: ya porque así se levanta hacia arriba, ya también porque alcanza aquella divinización que lleva consigo el verdadero y sincero deseo de la filosofía» (1).

No es, pues, extraño que conociendo este Santo la excelencia de la contemplación, tanto en sus homilías, discursos y demás obras escritas en prosa, como en sus poesías, diese a conocer cuánto suspiraba constantemente por la contemplación, él que durante su vida se vió como arrebatado por Dios, contra su inclinación natural, a la vida tumultuosa del apostolado.

Ora llama *sabio* al que siempre aprovecha en las *místicas contemplaciones* (2); ora alaba con grande entusiasmo a los místicos, porque aspiran con grande anhelo a la unión con Dios (3); unas veces parece rebotar de placer cuando define lo que es la contemplación, diciendo que mira las cosas espirituales, inteligibles (4); y hasta se propone a sí mismo la cuestión acerca de si es mejor *la acción* o *la contemplación*, contestando que *la contemplación es propia de los perfectos*, así como *la acción es propia de muchos*, bien que ambas sean dignas de alabanza y verdaderas ami-

(1) *Oration. 21, in laudem Athanasii*, P. G. Migne, t. 35, col. 1083, n.º 2.

(2) Tomo 37, P. G. Mig., col. 1591, v. 216.

(3) Ibid., col. 1455, v. 45 et seq.

(4) Ibid., col. 955, v. 130: «Σκηψιν νοητων την θεωριαν νοσι».

gas» (1). Inútil es, pues, detenernos en conocer cuál sería la mente de San Gregorio Nazianceno acerca de la oración propia de los perfectos.

¡Con qué placer prorumpiría en esta exclamación: «bienaventurado el que contempla con mente pura... el resplandor de la luz celestial!» (2); bien que reconozca después (3) que hay variedad de moradas para los varios géneros de vida.

§ II

FUNDAMENTO SÓLIDO DE SUS ENSEÑANZAS

No ciega a nuestro Doctor un desordenado entusiasmo por la vida contemplativa; pues para explicar el santo temor principio de la sabiduría, se pregunta: «¿cuál es el principio de la sabiduría, y por el cual Salomón la alcanzó? El temor. Que no hemos de pretender la sabiduría, de suerte que, empezando por la contemplación, abandonemos el temor; porque el desenfrenado deseo de la contemplación puede arrastrarnos tal vez al precipicio... Así pues, añade, justo es que antes nos aseguremos en el temor, en la purificación, y haciéndonos pequeños; para que después podamos volar a lo alto... Así la carne que para nosotros es a manera de nube que oscurece la luz del alma..., queda purificada, y... sobreviene la luz y la verdadera grandeza...» (4).

(1) P. G. Migne, t. 37, col. 927, v. 1, 2 et 3.

(2) Ibid., col. 783, v. 17, 18 et 19.

(3) Ibid., v. seqs. scilicet, v. 24.

(4) *Orat.* 39, n. 8, t. 36, col. 343.

Por eso todavía vuelve a insistir en la purificación, antes de que se pueda llegar a la perfección de la vida espiritual..., para que de este modo os pongáis, dice, más puramente iluminados de la Santa Trinidad (1).

Conforme a estos principios fundamentales, he aquí lo que aconseja al que quiera ser teólogo de verdad: «Por la probidad de tu vida, sube; por la purificación alcanzarás (y poseerás cuanto es posible) al que es puro. ¿Quieres ser teólogo y digno de la Divinidad? Guarda los mandamientos...; la acción es grado (para subir) a la contemplación... Lo más perfecto de todo es el conocimiento de Dios. Y este conocimiento, procuremos alcanzarle acá cuanto podamos; lo demás reservado quedará para la vida futura» (2).

§ III

EL SECRETO DE LA VERDADERA VIDA APOSTÓLICA

Habiendo presentado de antemano las razones que nos persuaden de que nuestro santo Doctor no se dejó arrastrar de ciego entusiasmo hacia la contemplación, será oportuno decir algo, muy poco, con que se pruebe la estima prudente que hizo de ella para desempeñar sin peligro los trabajos de la vida apostólica.

Baste fijarnos en las palabras con que el Santo compendia las grandes alabanzas que hizo del incomparable San Atanasio. «Su vida, dice San Gregorio Nazian-

(1) *Orat.* 39, n. 8, t. 36, col. 359.

(2) *Orat.* 20, Mig. P. G., t. 35, col. 1079, n.º 12.

ceno, la enderezaba a la contemplación, y con la contemplación ponía el sello (a la santidad) de su vida» (1).

Así, pues, según el Santo, la perfección más excelente de la vida espiritual, es decir, la que entraña en sí el apostolado, depende de la contemplación, como de medio potentísimo.

ARTÍCULO VI

San Gregorio Niseno

REMOVIDOS LOS OBSTÁCULOS, POR LEY ORDINARIA SE ALCANZA LA CONTEMPLACIÓN

Así lo afirma S. Gregorio Niseno, cuando llama a la contemplación la Teología simplemente, esto es, la Teología por excelencia; y se apoya en que la contemplación es el medio propio, y en cierto modo connatural del estado de los perfectos (2).

De ese conocimiento íntimo de la luz divina, según el santo Doctor por orden regular no están excluidos sino los que no están preparados para recibirle. Tanto es así, que, dice él mismo: aquel que antes no estaba en condiciones de alcanzar tan excelente don, «cuando haya dejado no sólo todas las cosas que se perciben con el sentido, sino también todas las que se ven con la mente, y vaya siempre adelante en dirección a las interiores..., éste llegará a ver a Dios. Y en esto con-

(1) *Orat. in laud. Athan.*, 21, eod. tom., col. 1087, n.º 6.

(2) *De Vita Moysis*, P. G. Migne, t. 44, col. 375.

siste, añade, el verdadero conocimiento de Dios, en esto consiste la visión de Dios, en que veas lo que no puede verse» (1).

El Santo bien claramente da a entender que no se propone sólo enseñar a San Cesáreo el camino por donde van al cielo las almas vulgares; y por esta causa, después de dividirlo en dos etapas, al explicar la más sublime dice que por esta «se enseña con qué obras de bien vivir se perfecciona la razón... Y ¿quién, añade, será capaz de seguir al que... levanta siempre su entendimiento a mayor altura?... El mismo Moisés... penetra en los más íntimos y recónditos misterios...» (2).

Diríase en cierto modo, que este santo Doctor lleva ante su vista dos series paralelas de maravillas y misterios: una, los grados de la perfección; otra, los de la contemplación; y que él no concibe según el orden regular, armonía en las ascensiones de la primera sin que a la vez el alma adelante y vuela en los grados de la segunda.

Y para que se note más claramente la armónica congruencia entre esas dos series de misterios en esta obra de San Gregorio Niseno, no debe olvidarse que a este mismo Escrito le dió por segundo título *η περι της κατ'αρετην τελειοτητος*, o sea *la perfección de la vida ordenada según las reglas de la virtud*. Y consiguiendo siempre en su propósito, así termina todo este admirable tratado: «Ahí tienes, ¡oh Cesáreo!, mi juicio acerca de la perfección de la vida, etc..., Moisés la alcanzó... Nosotros la buscábamos...; no resta, pues,

(1) P. G. Migne, t. 44, col. 375-8.

(2) Ibid., col. 378.

sino que vivamos conforme a este ejemplar... La perfección, en verdad, consiste no en que nos apartemos de los vicios por temor de la pena, ni en que abracemos la virtud por la esperanza en las promesas..., sino en desear lo único deseable que es la amistad de Dios, y lo único que da perfección a la vida del hombre. Lo cual alcanzaremos, cuando el alma sea elevada a la contemplación de las cosas más sublimes y divinas» (1).

Fijémonos ahora en su *Comentario* sobre el sagrado *Cantar de los Cantares* (2), y así nos confirmaremos en la misma doctrina.

Primeramente nos enseña que para entender algo los misterios escondidos de este divino libro, es preciso que el corazón esté purificado (3).

Esto es afirmar que antes de la Mística es precisa la Ascética, como aseguran todos menos el quietismo corruptor que aborrece la primera, y así de raíz está inhábil para la segunda.

Dicho esto, el santo Doctor prosigue: «doy testimonio de que voy a tratar de la contemplación mística, tal como se enseña en el *Cantar de los Cantares*» (4).

¿Pretenderá el Santo tratar de esta divina sabiduría, como de un medio enteramente necesario para la salvación? Nada de eso. «Algunos, dice, se salvan por el temor... Otros obran virtuosamente por la esperanza de la recompensa... *Mas el que corre con ánimo generoso a la perfección...*, ese ama al que es la fuente de los bienes» (5).

(1) *De Vita Moysis*, P. G. Mig., t. 44, col. 430.

(2) P. G. Migne, t. 24, col. 405.

(3) P. G. Migne, t. 44, cols. 763 et 66.

(4) Ibid.

(5) Ibid., col. 766.

Por consiguiente, ¿querrá decir San Gregorio Niseno que basta que uno busque eficazmente la perfección, quien quiera que sea, para que por ley general penetre en la divina y eminente sabiduría de la contemplación, cuando y como a Dios le plazca en sus divinos designios?

Pero ¿dónde enseña el divino Salomón esta doctrina? Y contesta: esta divina filosofía se nos propone en el sagrado Cántico, donde se nos muestra «la subida a la perfección» (1).

«Una vez purificado el corazón, añade, el alma es introducida místicamente por el sagrado Cántico a lo íntimo de los divinos misterios...; y así, previa la infusión de los divinos dones extraordinarios (2), el alma alcanza la unión con Dios, y se hace un solo espíritu con Dios como dice el Apóstol» (3).

Es de notar que el santo Doctor afirma que cuando el alma recobrare por ese procedimiento la impasibilidad, será restituida en cierto modo al paraíso, donde entrará en posesión de los divinos misterios (4).

Esto supuesto, el Santo pasa, como él dice, a tratar de la «contemplación de la oración» (5). Prescindamos por ahora de otros muchísimos pasajes del Santo: lo dicho basta para venir en conocimiento de la doctrina tradicional.

(1) P. G. Mig., t. 44, col. 766.

(2) Ibid., col. 770 et 71.

(3) Ibid., col. 771.

(4) Ibid., col. 771-3.

(5) Ibid., col. 771.

ARTÍCULO VII

San Cirilo de Alejandría

Fíjome ante todo en el precioso diálogo con que el santo Doctor va tejiendo su libro *De Adoratione in spiritu et veritate* (1).

Para entender bien lo que a nuestro propósito en él enseña el Santo, juzgo conveniente aclarar ante todo lo que se debe pensar acerca de la vocación divina a la contemplación: punto a la vez íntimamente relacionado con el asunto que vamos estudiando.

Si bien se considera, nadie puede dudar de que se necesita verdadera vocación de Dios para que uno sea contemplativo. La Providencia divina se extiende a todo lo que existe; y por lo mismo no es posible dudar de que también se extienda a la oración contemplativa. El mal está en que el hombre no quiere tener oído fino y delicado para estar atento a las insinuaciones de la divina inspiración; que si lo tuviera, hasta en las acciones al parecer más ordinarias y sencillas no dejaría de sentir más o menos la divina moción a obrar de un modo determinado.

Y si esto debemos decir cuantos creemos en la divina Providencia, júzguese cuánto más habrá que pensar en ese sentido tratándose de los grandes y poderosos efectos de la divina gracia, como son los que acompañan a la contemplación especialmente mis-

(1) Véase este libro en P. G. Migne, t. 68, col. 134.

tica. No es, pues, razonable desconocer que entonces la vocación divina no sólo existe, sino que además es proporcionada a la importancia y alteza de la contemplación.

A decir verdad, bien reconozco que no es ese el sentido que suele darse a la cuestión propuesta, bien que por otra parte, y a fin de evitar confusión, convenía hacer las indicaciones precedentes para mayor ilustración del asunto. Cuando se propone esta cuestión, lo que ordinariamente se pretende examinar es si para aspirar legítimamente a la contemplación mística, y hasta para desear este don, se necesitan signos especiales de Dios que legitimen tal aspiración o deseo.

Para que mejor nos entendamos, comparemos esta vocación con la que se necesita para aspirar al sacerdocio. A éste, según la doctrina más común, nadie puede desearle ni menos recibir la sagrada Ordenación, sin ciertas señales divinas que atestigüen ser esa la voluntad de Dios. ¿Sucede lo mismo en nuestro caso? Hay una gran diferencia entre esas dos vocaciones. Por más que uno entre en el sacerdocio sin señales de vocación, si al fin es consagrado aunque sea furtivamente, con el carácter recibe la obligación de desempeñar las funciones sagradas, y por consiguiente de contar con las gracias suficientes que se necesitan para su buen desempeño. Por el contrario, aunque uno aspire a la contemplación, sobre todo a la mística, y la desee con ardor, como no está en su mano recibirla inmediatamente, sin ella se quedará, sin otro desorden (acaso no pequeño) que el aspirar ilegítima e imprudentemente a un don tan elevado.

Así pues, toda la raíz de la presente dificultad

viene a reducirse a lo siguiente: ya que no es fácil admitir ni mucho menos probar que Dios haya prometido la contemplación mística como premio de ciertas disposiciones del hombre, ¿nos autoriza la sagrada Tradición para creer que Dios, supuesta de nuestra parte la remoción de obstáculos y la adquisición de las virtudes, juntamente con el deseo eficaz de aspirar a la perfección (lo cual es cierto que podemos hacerlo con la divina gracia que a todos se nos concede), nos distribuirá, aunque no lo hayamos merecido, aunque no haya precedido promesa alguna, los dones necesarios para la contemplación?

Como se ve, no dirime la cuestión eso de que hay muchos, la inmensa mayoría de los cristianos, aun de los que se hallen en gracia, que no están en condiciones para recibir la contemplación. Y aquí también hace al caso el ejemplo arriba propuesto. Bien puede ser que uno hoy no sea llamado al sacerdocio de tal suerte que deba presentarse tal cual está a recibir la santa Ordenación; y, sin embargo, haya recibido antes vocación divina para ello, y que todavía Dios no se la haya retirado, pero a condición de que se prepare convenientemente antes de ser investido con el carácter sacerdotal. ¿Hay algo parecido en nuestro caso? Esta, si no me engaño, es la cuestión.

Acerca de ella, son tres las opiniones. La primera afirma que pues todos tienen que ser perfectos, y la perfección de cada estado no puede alcanzarse sin la contemplación, basta que uno aspire seriamente a la perfección para que se le conceda la contemplación.

La segunda sostiene que lo mismo puede obtenerse la perfección con la contemplación que sin ella.

La tercera, que es término medio entre las dos precedentes, afirma que si bien la contemplación no es absolutamente necesaria para la perfección, pero como lo es moralmente, en el sentido ya explicado, según la Providencia ordinaria de Dios se concede por orden regular a los que, removidos los obstáculos y después de haber adquirido las virtudes ordinarias, desean con ahínco la perfección.

Conforme a esto, la vocación divina para la contemplación, sobre todo la mística, puede ser remota y próxima. La remota todos pueden tenerla ordinariamente, porque todos pueden alcanzar las virtudes y aspirar a la perfección. La próxima sólo la tienen, según la Providencia ordinaria, sujeta a algunas excepciones, los que ya han alcanzado dichas disposiciones positivas.

Por consiguiente, si bien la contemplación, principalmente la mística, no puede merecerse de justicia, la vocación divina que para ella se necesita suele depender en gran parte del hombre que pone las diligencias que están a su alcance, y removiendo los obstáculos que haya contra la perfección y la contemplación.

Tal es la doctrina que los de la tercera opinión pretenden ver confirmada con la autoridad de San Cirilo de Alejandría.

En el libro primero de su obra *De Adoratione et cultu in spiritu et veritate* (1), después de probar la necesidad de vencer la concupiscencia, presenta los medios eficaces que se ordenan a ese fin, medios en verdad *contrarios* del todo a los que sigue el mundo; y afirma que «a los que íntegra y perfectamente siguen

(1) P. G. Migne, t. 68, col. 167-70.

a Dios, es preciso que ninguna parte de su alma dejen allí, donde antes se encontraban; para que puedan comprender con todos los santos, qué es la anchura y longitud y profundidad y sublimidad del misterio de Cristo. Porque entonces muy bien subirán a la región sublime, esto es, se habituarán en su alma a vivir en el lugar superior de las virtudes... El que ahí llegare, qué bienes alcanzará lo entenderemos por las sagradas Letras: «*Apareció...: el Señor a Abrahán...* Entonces le fué concedida la gracia de la divina contemplación».

¿Bastaría esto solo para hacer ver que el santo Doctor alude a la contemplación mística precisamente? Por nuestra parte nos contentamos con presentar las palabras del Santo para que cada uno juzgue. El santo Doctor añade: «No es fácil que uno llegue a la eximia perfección de la vida espiritual; lo que tendrá que hacer, habrá de ser ir poco a poco saliendo de sus vicios... A los que desean el conocimiento (la gnosis de que se ha tratado tantas veces) y la contemplación mística, les conviene al principio la catequesis; mas a los que son ya varones perfectos, les conviene manjar más sólido que la explicación de las verdades supremas... Y así no es lícito a cualquiera subir repentinamente a la sublime perfección de la vida...; sino que empezando por poco, llegará al fin a lo sumo..., esto es, al estado exento de culpa, a la admirable y sublime perfección...» (1).

Este gran Doctor no pierde de vista la *contemplación espiritual*, que nombra expresamente poco des-

(1) P. G. Migne, col. 155 y 178-9.

pués (1), para la cual no cesa de exponer cuán grandes son los sacrificios que Dios suele exigir.

En el libro IV de la misma obra, después de una muy elegante disquisición, pone en boca de su interlocutor esta consecuencia: «En la presencia de Dios están los que son aptos y fuertes para pelear. Sus frutos son la fundación de las Iglesias y cuanto pertenece a la divina gloria. Así parece que lo afirman los pasajes de la sagrada Escritura» (2).

Y si, según el gran Doctor de la divina Maternidad, los frutos de la gloria de Dios y de la constitución de las iglesias los produce la contemplación divina, nadie puede razonablemente poner en duda su importancia.

Y este es precisamente el punto que, con admirable profundidad, trata a continuación San Cirilo de Alejandría (3).

Difícil es seguirle en tantas y tan eruditas investigaciones, muchas de las cuales no hacen al caso presente, y en ellas se ocupa con extensión hasta el principio del libro VII. Detengámonos, sin embargo, para instruirnos con los documentos que nos ofrece, muy oportunos en verdad al asunto presente: «Eso de que el Señor descienda al monte, escribe, podrá ser clara señal, no de que Él vaya a las almas muy abyectas..., sino a aquella que suba a la región sublime, despreciando las cosas humanas y mirando a las divinas...» También puede admitir otra interpretación, es a saber: que el conocimiento de Dios es sublime y superior a nuestra condición; y que por lo mismo, únicamente pue-

(1) P. G. Migne, col. 165.

(2) Ibid., col. 346.

(3) Ibid., col. 347.

den percibirle, bien que parcialmente, sólo aquellos que pusieren empeño en volar por regiones muy elevadas de perfección» (1).

He aquí, pues, terminantemente enseñado que la contemplación mística se concede tan sólo a los que vuelan con vivos deseos a lo alto de la perfección; pronto veremos cómo el Santo insiste aún más claramente en esta verdad. La única duda podría ser de qué conocimiento trata; pero esa duda se disipa, atendiendo a que en el mismo número indica el gran Doctor la contemplación *caliginosa* que dicen los místicos, por estas palabras: «Y si a alguien le agradare entender de otro modo lo que se ha propuesto para contemplar; ese tomará el fuego de la ley como iluminación, bien que esta luz no la recibirá sin algunas tinieblas; porque es tenebrosa y oscura ley...» (2).

«Descendió el Señor, prosigue, sobre el monte Sinaí..., y llamó a Moisés a lo alto del monte; y subió Moisés; y habló el Señor a Moisés diciendo: baja a dar testimonio al pueblo, no sea que se acerquen a ver a Dios, y perezca de entre ellos la multitud; que se santifiquen los sacerdotes que han de acercarse al Señor, no sea que se aparte de ellos el Señor» (*Exod.* xix, 20-22).

«Descendió el Dios, grande sobre todas las cosas, al monte; después Moisés subió llamado. Porque la verdad es que a la sublimidad de la contemplación del verdadero Dios nadie puede subir, a no ser que Dios se abatiera a sí mismo, para que nuestros entendimien-

(1) P. G. Migne, tomo 68, lib. VII, col. 487.

(2) *Ibid.*, col. 490.

tos puedan llegar a Él... Y cuando Él llama, apenas podemos nosotros subir a aquella como cumbre suma y excelsa, que es el verdadero *conocimiento* del mismo Dios; que fué lo que hizo Cristo cuando nos reveló al Padre... El vulgo es verdad que no puede subir a ese monte, porque inaccesible es para él la gracia de ese conocimiento supremo, patente sólo a los que saben entrar en él, como son *los llamados* a él por Dios, tal como lo fué Moisés» (1).

Llegamos con las enseñanzas de San Cirilo al punto culminante de la dificultad, la cual consiste en saber quiénes son, y quiénes no, los llamados por Dios al sublime conocimiento de la contemplación. He aquí, pues, lo que sobre esto nos enseña nuestro santo Doctor: «Si hay algún fiel y verdadero siervo en la casa de Dios, este también, como lo fué Moisés, será escogido y apto, para que se acerque muy próximo a Dios». Y más añade nuestro Maestro: «ese acercarse tan próximo a Dios es el modo de alcanzar la santificación, es el modo de la contemplación, esto es, del conocimiento por excelencia» (2).

¡Palabras admirables que nos darán mucho en qué entender!

Por último, fijémonos en la siguiente consecuencia que saca San Cirilo, y que es como el compendio de cuanto se ha dicho antes.

«Por consiguiente, dice, quede unida la ley con Cristo por la espiritual contemplación... Lo que unió Dios, no lo separe el hombre, apartando la ley de

(1) P. G. Migne, col. 490-1.

(2) Ibid., col. 491.

aquella contemplación que es en Cristo, (apartamiento que se verifica) cuando el hombre se contenta con unirse a la sombra y no admite la verdad... Ciertamente es que al sacerdocio se le prohíbe subir al monte (pero esto no es sino) porque a los que se rigen por la ley, y a los que todavía le dan culto en las sombras, no les concede Dios el que puedan penetrar en los dogmas sublimes que pertenecen al conocimiento de sí mismo; los cuales están reservados a los que son justificados en la fe, y llamados en Cristo a la obediencia y al conocimiento (por excelencia de la contemplación), mucho más precioso que el de la ley antigua...» (1).

Desisto de alegar otros muchos trozos admirables de este libro importantísimo para los sacerdotes. Es preciso leerlo íntegro, para conocer cuán precioso es (2).

Quien a pesar de la dificultad que lleva consigo la selva, digámoslo así, de interpretaciones alegóricas de que está repleto, se determine a leerlo y saborearlo, verá confirmada la doctrina expuesta, y cómo el sublime conocimiento de la contemplación está relacionado con el sacerdocio.

ARTÍCULO IX

San Juan Crisóstomo

Este gran Doctor, por lo que toca a la Mística experimental, penetró en lo más íntimo de sus misterios, como aseguró San Nilo su discípulo.

(1) P. G. Migne, t. 68, lib. VII, col. 491.

(2) Cf. libr. XIII, col. 486.

En cuanto a la Mística doctrinal, no sólo trató de la contemplación extática que Adán tuvo en el Paraíso (1), sino que en diversos lugares de sus obras hizo mención de la contemplación ordinaria.

LA PROVIDENCIA DIVINA Y LA CONTEMPLACIÓN

«Los que cometen, dice, ciertos pecados, no poco detrimento padecen en sus almas; pues salen de esta vida, sin haber contemplado jamás las maravillas de Dios» (2). He aquí, pues, según San Crisóstomo, la causa de que muchos no posean el don de contemplar a Dios: los vicios; mas no el que Dios los excluya por sí mismo de tan poderosa gracia.

La Providencia divina lejos de excluir por ley ordinaria a muchos de este divino don, estableció las cosas de tal modo que todos pudieran ir poco a poco acercándose a recibir la oración contemplativa, de suyo tan excelente. Oigamos al Santo:

«He aquí lo que dice el Profeta: Las obras de Dios son tan perfectas, que los que atienden a ellas y las consideran, llevan a su alma un conocimiento sabroso, perfectísimo y evidentísimo de Dios. Y el Señor para que se ejecutase esta su voluntad, dispuso desde el principio que por la grandeza, hermosura y disposición de las criaturas..., el corazón del hombre testigo de esas maravillas quedase afectado y conmovido, y su entendimiento levantado a la contemplación del Creador, a fin de que le conociese y adorase al que las

(1) Migne P. G., t. 29, in cap. I Gen., homil. XV, cols. 121-2.

(2) In Isaïam, cap. V, t. 56, P. G. Migne, col. 63.

había hecho, sirviéndole así el universo de caracteres y de libro» (1).

Ni se crea que el Santo trata aquí de la contemplación filosófica, como vienen a afirmar los que niegan la contemplación espiritual ordinaria; porque el Santo añade enseguida: «Y entiéndase, dice, que (esta Providencia divina) no va solo encaminada al conocimiento (estéril) de Dios, sino también a la reforma y orden de nuestra vida» (2).

En cuanto a la contemplación extraordinaria, también hace de ella mención el Santo Doctor. En el mismo libro sagrado de los Salmos (3), para encarecer las maravillas que hace Dios al hombre, escribe: «No conoce sólo el hombre (por ese procedimiento), sino que conoce intensamente. Y si así es, ¿cómo añade el Salmista: *«mirabilis facta est sciencia tua?»* Conoció, prosigue el Santo Doctor, que Dios es admirable; pero ignora el modo de ese conocimiento. Verdad es que esa ignorancia es fuente de conocimiento. Es profesión de conocimiento que arguye ignorancia, y es ignorancia que lleva consigo testimonio de ciencia».

No pretendería yo con empeño que aquí se trata de la contemplación extraordinaria; en cambio no puedo menos de juzgar que el Santo Doctor habla de la contemplación negativa; y lo que es más de notar, la declara casi con las mismas palabras que usó el llamado Areopagita, que la definió así: «noticia conocida por ignorancia... etc.».

Sino que San Crisóstomo no se propuso tratar ex-

(1) In Ps. 110, P. G. Migne, t. 55, col. 282.

(2) Ibid.

(3) In Ps. 138, ibid. t. 55, col. 416, n.º 4.

presamente y con toda claridad más que de las verdades que podían servir de argumento al pueblo, adoc-trinándole convenientemente; y por otra parte él mismo reconocía cuán difícil era dar a conocer las íntimas comunicaciones del alma con Dios.

He aquí sus palabras: «Cómo los profetas vean lo que ven, no es punto que a nosotros (por ahora) nos interesa. El modo de la visión lo interpretará sólo aquel que la haya tenido, sabiéndolo por experiencia. Si es difícil explicar las maravillas de la naturaleza, ¿cuánto más lo será explicar las operaciones del espíritu? Y si alguno acomete esta empresa, no lo conseguirá sino en confuso y por enigmas» (1). Ahora bien, ¿quién no entiende que esto solo es verdad cuando se trata de la oración mística?

No pretende el Santo decir que es malo inquirir lo que muchos doctores y santos hicieron: sólo da a entender la dificultad de hacerlo. Por lo demás nosotros no pretendemos aclarar misterios recónditos, sino únicamente dar a entender con la autoridad del Santo Doctor la existencia y en cierto modo la importancia de la margarita preciosa de la contemplación para alcanzar la vida perfecta.

ARTÍCULO X

San Nilo, discípulo de San Juan Crisóstomo

Este Santo enseña la correspondencia entre la perfección del alma y la perfección contemplativa.

(1) In Isaiam, cap. I, t. 55, P. G. Migne, col. 14, n.º 1.

Digno discípulo de San Crisóstomo, nos confirma claramente en la misma doctrina.

En el libro de *Monastica Exercitatione* (1), después de asentar con solidez los fundamentos de la Ascética más pura, como hacen todos los maestros ortodoxos, dice que no puede menos de tener por gran error el creer que «quien sirve a las pasiones es idóneo para buscar la contemplación de los divinos misterios...» (2).

La misma conclusión, mas terminante aún, saca al final de este precioso libro (3).

En su Tratado de *Virtutibus excolendis et vitiis fugiendis*, llamado «Peristeria», este gran contemplativo, después de probar que no era creíble que entonces dejase de haber quien suspirase por emular la vida religiosa de los que en todos los tiempos se han entregado generosamente a la virtud sublime (4), va recorriendo varias de estas virtudes, y cuando trata de la lección y de la oración estampa estas preciosas máximas: «¿Qué es lo que puede compararse con la dicha de que apacientes tu alma con... sabrosas contemplaciones que te sirvan de espléndidos convites, y cuya delectación sea sincera y cuya utilidad dure perpetuamente?... La verdad es que por la contemplación el alma vuela a participar de la divina alegría..., y se acerca a la categoría de los mismos bienaventurados...» (5).

Pero donde principalmente expone cómo ha de ser

(1) Cf. t. 79, P. G. Migne, col. 719.

(2) Ibid., col. 795.

(3) Cap. 75, ibid., col. 810.

(4) Ibid., col. 818.

(5) Ibid., cols. 826-7.

la oración perfecta, es en el libro cuyo título es «*De Oratione*».

Aquí, pues, dice entre otras cosas: «Niégate a ti mismo, para que puedas orar sin distracción alguna» (1). Esto claro está que no puede alcanzarse sin la contemplación.

Y más claro aun advierte en otra parte: «El estado de la oración es hábito sin pasión, que arrebatara con amor sumo el alma sabia y espiritual hasta las alturas de lo inteligible» (2).

Es por demás curioso lo que afirma poco después: «Si eres teólogo, orarás de verdad; y si de verdad orares, serás teólogo» (3).

Aquí el Santo sin duda entiende por Teología el don de contemplación.

Por último dice: «Cuando tu mente encendida en gran deseo de amar a Dios, se aparte en cierto modo de la carne, estando henchida de gozo; entonces piensa que te has acercado a los términos de ese (divino) ejercicio» etc. (4).

No parece que quiere significar el Santo sino que entonces se acerca la perfección de la oración, a la vez que el alma consigue el predominio sobre sus pasiones.

No hemos de exagerar en verdad el alcance de las sentencias del Santo, que no puede negarse son un tanto oscuras; pero indudablemente en ellas se da grande importancia a la contemplación para la vida perfecta, si hemos de seguir la luz de este *espiritual* Doctor.

(1) P. G. Migne, col. 1171, cap. 17.

(2) Ibid., col. 1178, cap. 52.

(3) Ibid., col. 1179, cap. 60.

(4) Ibid., col. 1179, caps. 61-62.

ARTÍCULO XI

Los libros areopagíticos

§ I

LA CONTEMPLACIÓN PROPIA DE LOS PERFECTOS

Ya desde que aparecieron en público los egregios libros de San Dionisio, para explicar el hecho de haber estado tanto tiempo ocultos, sus entusiastas admiradores alegaron que, conforme a las instrucciones y consejos de este gran escritor, los católicos debían procurar que no se revelasen al vulgo ignaro, cuya limitada inteligencia no entendía tanta sublimidad, sino tan sólo a los doctos.

En efecto, el autor en todo el capítulo I del libro de *Ecclesiastica Hierarchia*, puede asegurarse que no hace más que inculcar lo que hemos ido viendo en los demás Doctores. Tengamos paciencia y lo veremos claramente como lo vieron sus más notables comentaristas.

Mira, dice, no descubras los misterios Santísimos, antes reverencia los arcanos de Dios... reservándolos intactos para que no lleguen a los profanos, y comunícalos tan solo a los santos...» (1).

Y no se crea que este gran Doctor juzga a todos los cristianos en disposición de penetrar estos misterios

(1) P. G. Migne, t. 3, col. 383.

de la ciencia mística que nombra expresamente en el primer §: porque poco después aclara su pensamiento con estas palabras: «A decir verdad, de este misterio (de la Mística), no participan todos de un mismo modo, sino según que a cada uno le cabe en suerte por disposición de Dios...»

Esta deificación, añade después, no es común a todo el orden sacro; sino que participan de ella en grado diverso: unos, los que gozan del ocio bienaventurado (de la contemplación), de un modo más espiritual; a otros se les da lo que a los primeros, más simplificado, envuelto en variedad y multitud de signos, tal como se contiene en los sagrados oráculos, acomodado a la capacidad de cada uno. Estos oráculos los llamamos venerandos, principalmente porque nuestros sagrados iniciadores, inspirados por Dios, nos enseñaron estar contenidos en las sagradas Escrituras; así como también aquellos otros que... de palabra... sin escritura... enseñaron a nuestros maestros... Y no se crea que estos sagrados monumentos son instituídos para el bien común del orden sacro, ni se comunican a todas las inteligencias, sino que se ocultan bajo ciertos símbolos sagrados, porque no todo sacerdote (debe conocer esos misterios) ni a todos corresponde esa (divina) ciencia...» (1).

Todavía puede ser que alguno juzgue que estos que quedan excluidos de esa sagrada ciencia son únicamente los gentiles, los profanos. Bastaría para deshacer este error, fijarse en las palabras anteriores: «no todo sacerdote es llamado a esa ciencia mística»; pero el mismo autor nos lo enseña con gran claridad después: «Esta

(1) P. G. Migne, t. 3, col. 383.

(práctica) no se ha de guardar tan sólo a causa de los profanos, que a éstos ni siquiera los signos es lícito tocarlos (esto es, conocerlos)... Por lo cual te has de persuadir... y persuadirás lo mismo a otros... a tratar santamente las cosas santas, y a comunicar las cosas que divinizan a los divinos, las que perfeccionan a los capaces de la perfección y las santísimas a los santos» (1).

Repárese: 1.º en que no dice el venerado autor que del conocimiento de la Mística son excluidos los que Dios predestina al orden del conocimiento ordinario y vulgar de la Religión, sino los que no tienen capacidad para más, cualquiera que sea la causa de ese estado; 2.º que tan pronto como uno es capaz de la perfección, merece entender los misterios del espíritu.

Por consiguiente, en los libros areopagíticos se consigna que la contemplación es propia de los perfectos.

En varios otros lugares de sus Obras el autor enseña la misma doctrina, vgr., en el cap. I de *Mystica Theologia*; y para que se vea cuán exacta es esta interpretación, he aquí lo que el P. Cordier, S. J. saca de estas enseñanzas: «Eso de que Moisés suba al monte sólo con sacerdotes selectos, y que éntre solo en el torbellino», significa que es de pocos subir a las alturas de la ciencia mística; puesto que todos los de la plebe fueron purificados, y todos oyeron el sonido de las trompetas, y vieron los relámpagos, y, sin embargo, a pocos les fué concedido subir al monte y ver a Dios. Así muchos viven también en la vía purgativa; en menor número son los que viven en la iluminativa, y muy

(1) *De Ecc. Hierarch.*, cap. I, P. G. Mig., cols. 255 et seqs.

pocos los que llegan a la unitiva. Porque Moisés sólo (Exodi xx) se acercó al torbellino donde estaba Dios, para dar a entender que sólo el místico... es recibido en el seno de la unión mística...» (1).

Lo que no dice este autorizado expositor de los libros areopagáticos, es que la causa de que sean tan pocos los que llegan a la vía unitiva, sea porque Dios no los llama a la perfección.

§ II

LA TRADICIÓN SACERDOTAL

Es de admirar aquí la Providencia singular de Dios para iluminar a la Iglesia con la doctrina de la Mística, por medio de estas Obras; pero con tan eximia prudencia que no se deslumbren con su divina luz los ignorantes, ni se aparten los gentiles de abrazar el Cristianismo a causa de estos misterios de la contemplación, aunque por ventura llegasen a conocerlos algún tanto.

Para conseguir tan altos designios, el expositor de los libros areopagáticos, escribe lo que él llama *la doctrina de la Tradición secreta y sacerdotal* (2), y prohíbe a Timoteo (3) el hacer que pase esta Tradición a los ignorantes, no sea que se arrojen las margaritas a los inmundos.

Tal fué la tradición que el mismo agregio autor dice

(1) P. G. Mig., t. 3, col. 1014.

(2) *De Coelasti Hlerarchia*, cap. 2, § 3, init., col. 142, t. 3, P. G. Migne.

(3) Al fin del mismo cap.

haber recogido de los antiguos, y que se había de conservar en la Iglesia por medio de los sacerdotes; para que entendamos cuán propia es la contemplación de los ministros del Señor, y cómo por su ministerio, iluminados los demás, habían de ser, conforme a la divina Providencia, verdadera luz del mundo, aun por lo que toca a la ciencia sagrada de la Mística.

Por último, las primitivas tradiciones eclesiásticas acerca de la Mística no son como las que tienen por objeto los misterios de la fe común y ordinaria en el grado propio de todos los creyentes; pues que entonces bastaría en ciertos dogmas guardar la *disciplina del arcano*, a fin de que no los profanaran los judíos y gentiles.

En la Mística la disciplina del arcano en cierto modo es más general, puesto que se extiende hasta la generalidad de los creyentes; y si vamos a fijarnos en la práctica de los siglos siguientes, siempre se ha observado esa misma disciplina.

Prueba de ello es que apenas en el transcurso de los siglos se ha publicado en lengua vulgar algún libro de Mística, sin que los autores o editores se creyesen obligados en los prólogos a deshacer la dificultad que alguno pudiera presentar contra ese modo de proceder.

Y no se crea por esto que aquellos a quienes pudiera interesar tan secreta doctrina carecieron de ella, dada la oportunidad: todos pueden apreciar los medios con que la Providencia proveyó a esta necesidad en todos los tiempos.

ARTÍCULO XII

San Máximo Confesor

Este es uno de los escritores eclesiásticos a quienes más debe la ciencia mística, no sólo por haber dado a conocer las obras areopagíticas, sino también por las que él compuso y en las cuales resplandece con luz divina esa oculta sabiduría.

Lo que hace más al caso a nuestro propósito, es conocer desde luego qué clasificación hizo el Santo de los modos de orar, y así podremos deducir después si en cierto sentido juzgó necesaria la contemplación mística.

§ I

CLASIFICACIÓN DE LA ORACIÓN

«De la filosofía que dirige y cultiva la acción, necesitan los que han de purificar su alma de todo pensamiento libidinoso». Esta es, a no dudar, la meditación. «A la contemplación natural (que no veo cuál otra pueda ser que la contemplación ordinaria) pertenece enseñar la ciencia verdadera de las cosas». A la información e institución teológica (y esta es a todas luces la Mística), pertenece hacer al hombre semejante a Dios..., en cuanto es posible, por medio de la gracia» (1).

(1) *Centur. V, Theolog.*, n. 94, P. G. Migne, t. 90, col. 1387.

§ II

EN QUÉ SENTIDO ES NECESARIA LA CONTEMPLACIÓN

No afirma que sea necesaria ésta para salvarse: tan sólo enseña: «El alma si no es ayudada en *la oración mística*..., no suele fácilmente compungirse...» (1).

La oración sencilla será como el pan, que conforta a los principiantes...; la que lleva consigo algo de contemplación (como si dijéramos la ordinaria), es como aceite que penetra y suaviza...; mas la que no admite formas ni imágenes, es como el vino que despidе muy exquisita fragancia, tanto que los que beben de él en abundancia..., son arrebatados de (santa) locura» (2).

Por ahí, pues, se conoce que el Santo no excluye aun para la perfección las demás especies de oración que no sean la mística; da a cada uno lo suyo, y no incurre en exageraciones.

Para más claridad, estudiemos lo que enseñó acerca de la necesidad de la contemplación.

Según él puede uno muy bien vivir y perseverar en gracia, aunque no sea contemplativo; pero ¿enseña algo acerca de la necesidad de la contemplación para mayor santidad? Oigámosle.

«No basta, dice, la vía de la acción para purificar perfectamente el alma de afectos (desordenados), y así poder vacar a la oración sin disiparse y con la mente

(1) *Alla ex Vatic. capita*, n. 107, *ibid.*, col. 1423.

(2) *Ibid.*, n. 176, col. 1442, *tom. cit.*, P. G. Migne.

recogida, si no es que vengan también en nuestro auxilio diversas contemplaciones espirituales. Porque la acción libra el alma de la incontinencia; la contemplación del olvido y de la ignorancia» (1).

Y todavía continúa el Santo: «Dos son los estados... de la oración pura; de los cuales uno conviene a los que se dedican a la acción y el otro a los contemplativos. El primero, que nace del temor de Dios y de la buena esperanza..., se conoce porque el alma se ve así libre de todo pensamiento mundano; el otro nace del amor de Dios y de suma limpieza, y el alma es arrebatada en la oración, con grande ímpetu, de la divina e infinita luz» (2).

«Hay, dice, en la Ley y en los Profetas, sábado y sábados y el sábado de los sábados», y a este le define después: «el sentimiento de las cosas espirituales..., el descanso... para unirse enteramente a Dios en virtud de los dones de la teología mística» (3).

«Ni la acción, enseña en otra parte, está segura sin la contemplación, ni la contemplación está segura sin la acción» (4).

«A la manera que la materia (existe) por la forma, así también la acción por la contemplación» (5).

«Muchos son los que corren en el estadio de la virtud que cultiva la acción; pero uno recibe la palma, es a saber: el que desea llegar al término de la carrera por el atajo de la contemplación» (6).

(1) *De Charitate*, cent. II, n. 5, col. 986.

(2) *Ibid.*, n. 6.

(3) *Capitum Theologicorum*, cent. I, n. 36 et 39, col. 1098.

(4) *Alia ex Vatic*, *capita*, n. 142.

(5) *Ibid.*, sub num. 144.

(6) *Ibid.*, sub num. 145.

«El contemplativo..., navega sin trabajo; el activo... es más duramente sacudido por la tempestad..., y poco falta para que se desaliente» (1).

«El que se entrega a la acción, tiene en la oración un velo puesto sobre el corazón...; el que se entrega a la contemplación, puede ver en parte sin velo el divino rostro» (2).

«La acción fortalecida con la contemplación, es como el cuerpo vivificado por el espíritu principal; pero aquel a quien falta la contemplación, será reputado como la carne con espíritu de voluntad libre» (3).

«En los que... están dotados de mayor sabiduría, preside la contemplación a la acción; en los más rudos, preside la acción a la contemplación» (4).

«La contemplación es paraíso...; el que cultiva la acción, es como el viajero que quiere mirar por dentro y no le dejan» (5).

Es muy de notar cómo en todo lo que hemos alegado, y que no es sino mero indicio de otros innumerables pasajes que pudieran alegarse de este Santo, de tal suerte da la primacía a la contemplación con que el alma llega a ser perfecta, que no deja también de dar la debida importancia a la acción.

Pero no es solo esto: para tan gran Doctor, el bello ideal de la perfección consiste en unir la acción con la contemplación. Oigámosle brevemente, pues sería tarea demasiado prolija alegar cuanto se lee en sus Escritos.

(1) *Alla ex Vatic. capita*, n. 152, col. 1435.

(2) *Ibid.*, n. 155, col. 1438.

(3) *Ibid.*, n. 157.

(4) *Ibid.*, n. 161.

(5) *Ibid.*, n. 162, col. 1439.

«Así como el alma y el cuerpo con la debida composición hacen al hombre; así la acción y la contemplación unidas en perfecta conformidad, constituyen la docta sabiduría perfecta. El antiguo y el nuevo Testamento forman un solo misterio...» (1). «Ambos Testamentos unidos entre sí forman un solo misterio, más aún que el cuerpo y el alma constituyen una sola sustancia en el hombre» (2).

«Padecen de verdad hambre todos... los que... desestiman la contemplación...» (3).

«Es de notar, enseña, que nuestra mente está dotada de la facultad de entender las cosas inteligibles; pero también está fortalecida de la virtud de unión, por la que se eleva más de lo que pide su naturaleza uniéndose con las cosas superiores. Según esto, preciso es que entendamos las cosas divinas, pero no al modo humano, sino de tal suerte que, levantándonos sobre nosotros, nos hagamos enteramente de Dios. Preciso es que seamos de Dios más que de nosotros» (4).

No deja el Santo de resolver una dificultad que pudiera presentarse contra su doctrina. Tal vez alguno objete: si tan necesaria es la contemplación, ¿cómo no todos la reciben? Y contesta: porque no todos quitan los obstáculos. Oigamos sus palabras:

«Cada uno de los fieles recibe los dones divinos según la medida de su fe, y a proporción de la capacidad y disposición de su alma reciben también la operación y la inspiración del Espíritu Santo, la cual les da

(1) *Centur.* V, n. 90, col. 1343.

(2) *Ibid.*, n. 89.

(3) *Ibid.*, n. 30, col. 1359.

(4) *Ibid.*, n. 68, col. 1375.

el hábito conveniente para la guarda de este o de aquel mandamiento» (1).

Y más abajo añade: «Que así como algunos reciben... ya unos ya otros dones del Espíritu Santo, que menciona el Apóstol, así uno por el mismo Espíritu recibe el don de la perfecta caridad..., de tal manera que cada uno tenga algún don propio...» (2). Como si dijera: no todo está reducido al don de contemplación.

«Es preciso, dice nuestro gran Doctor, empezar por hacer que desaparezca la división que nos vino por el pecado... Que después de hacer esto..., llegaremos sin darnos cuenta a la misma unidad de la razón, de la cual solamente saca el alma con gozo inefable la constancia» (3).

A la verdad, cuando se saborea esta doctrina de tan egregio confesor de Jesucristo no se puede menos de decir con Bardhenewer: «Sin duda ninguna, Máximo es de... los místicos más profundos de la Iglesia griega... Por desgracia no pensó en exponer metódica y sistemáticamente sus propias ideas» (4).

Bien es verdad que, para ser justos, debemos decir que tan gran Doctor no dejó de insinuar por su cuenta teorías y principios luminosos que bastarían, aparte de otros títulos, para que debiéramos aclamarle como uno de los maestros más aventajados de esta divina sabiduría.

Por último, nuestro Santo, después de afirmar y probar que «quien con sincero empeño sigue a Cristo

(1) *Cent. II Theolog.*, n. 96, col. 1219.

(2) *Ibid.*, n. 97.

(3) *Capit. Theolog. centur.* II, n. 8, col. 1127.

(4) *Patrología*, p. 595, trad. del P. Juan M. Solá, S. J. 1900.

por las virtudes, también se aventaja tanto a la ley escrita como a la natural» (1), expone «el modo» cómo alcanzará tal excelencia; y al efecto escribe entre otras cosas: «El que prudentemente ha conocido cómo debe amar a Dios, sobreponiéndose a la razón y al conocimiento..., ese traspasará a todo lo sensible e inteligible, al tiempo y a la eternidad, y libre, al fin, de toda acción sensitiva, racional e intelectual, conseguirá el placer inefable e incomprensiblemente divino que excede a toda palabra y a todo entendimiento...» (2). Doctrina que después desenvuelve y declara con gran lucidez.

Para terminar, permítasenos reflexionar brevemente. He aquí un gran testigo de la doctrina tradicional acerca del presente asunto. Nadie, que sepamos, le impugnó sobre este punto. Se conoce que tal doctrina la abrazaban todos en su tiempo. ¿Cómo, pues, se explica que en época reciente algunos la tengan por insegura e infundada? «*Quomodo obscuratum est aurum contemplationis?*»

ARTÍCULO XIII

Talasio

Con buen acuerdo en la colección de Migne (Patrología Griega), se colocan los Escritos de este amante de la contemplación como si fueran apéndice de las obras de San Máximo, a quien profesó tierna amistad.

(1) *Ambiguar. libr.*, P. G. Migne, t. 91, col. 1151.

(2) *Ibid.*, 1154.

Digamos, pues, ahora, brevemente algo de la doctrina de este monje de Libia.

Talasio insiste mucho en la mútua ayuda que se prestan la pureza y la contemplación.

El principio de la virtud, juntamente con la gracia, ha de venir del aprovechamiento en la mortificación de los sentidos y pasiones (1); en cambio, «así como la primavera hace germinar las plantas, así el alma en reposo alcanzará el poder contemplar las cosas que son» (2).

«Esta es la ciencia de Dios, llamada el árbol de la vida, del cual participan los puros, y por su medio permanecen inmortales» (3).

«Como un alma esté pura de afecciones (desordenadas), verás como el Espíritu Santo la enseña a conocer las cosas futuras» (4).

«El alma que empieza a ejercitarse en la divina filosofía, empezando por la fe..., llega a las alturas de la fe suma» (5).

Y prescindiendo de otros muchos pasajes, fijémonos en el siguiente:

«El alma que empieza por la fe estable, se levanta sobre toda la filosofía y termina en la teología de la mente, que es la fe no sujeta a olvido, o la contemplación de lo desconocido» (6).

(1) P. G. Mign., t. 91, cent. IV, n. 15, 16 et passim., col. 1459.

(2) Ibid., n. 20.

(3) Ibid., n. 56.

(4) Cent. IV, n. 75, col. 1466.

(5) Ibid., n. 78.

(6) Ibid., n. 80.

ARTÍCULO XIV

San Juan Damasceno

EL MEDIO PARA ALCANZAR LA PERFECCIÓN. — LA CONTEMPLACIÓN ES LA VERDADERA TEOLOGÍA Y LA SABIDURÍA POR EXCELENCIA.

Hay, dice S. Juan Damasceno, una *Teología* que es conforme a los que gozan de muy grande pureza en su pensamiento, y esta teología es ciertamente en alto grado verdadera. La otra, es la que al vulgo conviene...» (1).

Además el Santo en la misma obra no abandona el lenguaje tradicional para dar a conocer las excelencias de la contemplación, y entre otras cosas dice: «Es enteramente sabio o gnóstico, el que obra lo que es conforme a la verdad... Este, como verdadero filósofo, pone esmero en conseguir la contemplación, la observancia, etc. Y cuando estas cosas van a la par, entonces llega uno a ser sabio del todo» (2).

ARTÍCULO XV

San Efren, diácono de Siria

A fin de evitar nueva serie de divisiones y subdivisiones, nadie extrañará que se incluya al final de los

(1) P. G.-Lat. Migne, t. 96, col. 478.

(2) Ibid., t. 95, col. 1295.

Padres griegos a este célebre Santo Doctor, que, sin pertenecer a ellos por su nacimiento, con ellos compite por su admirable doctrina acerca de la Mística.

He aquí lo que se lee en su obra *De Virtute* (1): «Sigamos ¡oh carísimo! la vida espiritual, a fin de que, acompañando nuestras obras a la fe, lleguemos a ser perfectos. Sólo entonces seremos aptos para la *teología*, cuando hayamos domado nuestras pasiones, cuando hayamos destruído toda afección natural, y vaciado nuestro entendimiento de toda preocupación» (2).

Estudiemos brevemente a este gran contemplativo.

§ I

IMPORTANCIA QUE DA A LA CONTEMPLACIÓN

Bien lo testifica cuando a la contemplación llama simplemente teología en las palabras antes transcritas. Como si dijera: la contemplación es la teología por excelencia. En este mismo sentido, como ya hemos notado y notaremos en adelante, hablan no pocos Santos Padres. Y lo mismo interpreta a San Efren, Gerardo Bossio, como puede verse en la nota correspondiente puesta en la edición citada (3).

(1) Cap. X, ed. Rom. 1589, tom. 2, pp. 52 et sqs., interprete et scholiaste Gerardo Bossio.

(2) Ibid.

(3) He aquí a la letra la anotación de Ger. Bossio: «Ad Theologiam vero tum vix idonei erimus, quando superando passiones, etc.; Cum Theologiae nomine, tum speculativa et practica; tum praxis ipsa, et contemplatio rerum divinarum significetur, dicimus hic ab Autore nostro, pro ipsa potius praxe et contemplatione divinarum rerum, nomen Theologiae accipi. Nec desunt alii Sancti Patres, qui

§ II

CONDICIONES PARA ALCANZAR LA CONTEMPLACIÓN

Puesta a salvo la interpretación precedente, fijémonos en lo que más nos importa. ¿Qué exige el Santo para alcanzar la contemplación? Que vencamos las pasiones, que arranquemos, cuanto es posible de nosotros, toda afección carnal, y que procuremos no estar preocupados de cosa alguna fuera de Dios, como no sea por Dios.

Que si esto hacemos, «la divina gracia del Espíritu Santo, hallando paz y sosiego en nosotros, nos concederá virtud de inteligencia e iluminará nuestros corazones...»

idem dicant, expiandum scilicet animum et praeparandum ad hujusmodi contemplationem, ut Sanctus Dionysius Areopag. lib. 1.º de mystica Theolog. Eusebius quoq. Caesar 1.º de demonstr. Evang. cap. 8 docet ab Apostolis, quanvis omnes etiam humanis affectibus subjectos, edoctos tamen esse res neecesarías ad salutem; paucos tamen accepisse altiora mysteria, ut Thimotheum et Hierothaeum a S. Paulo, etc., atque hoc significant illa verba ejusdem Apostoli «Sapientiam loquimur inter perfectos, etc.», 1.ª Corinth. 2.º Quod porro ad istam Theologiam (de qua hic Ephraem) animus requiratur probe affectus, colligitur ex Joanne 7.º «Si quis voluerit voluntatem ejus facere, qui missit me; intelliget de doctrina mea» et Joan. 5.º «Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis» Et Luc. 16.º «Audiebant haec omnia Pharisei qui erant avari: et deridebant illum». Saepiusq. in Scriptura habetur, et reperitur illud «Initium sapientiae timor Domini etc.» Quod si Patrum testimoniis opus sit, legatur Augustinus 2.º de doctrina christiana cap. 7.º ubi septem gradus ponit, quibus ad sapientiam veram pervenitur: primus est timor Dei, secundus pietas, tertius amor Dei, etc. Item contra Adimantum cap. 8.º sanctae Scripturae, inquit, non temerarios et superbos accusatores, sed diligentes et pios desiderant lectores. Cyrillus quoque Alexandrinus in praefatione Thesauri: Pulchritudo, inquit, Divinae Veritatis sic latet ut solis integro animo et sincero ac iniquitatibus vacuo, quasi caelestis thesaurus pateat, etc. Cassianus libr. 5.º institut. cap. 34, affirmat oratione et puritate cordis magis quam studiorum assiduitate scientiam Scripturarum comparari, etc.

«Así, pues, carísimo, atiende a ti mismo, prosigue, y custodia tu alma, para que no quede frustrado tu anhelo de alcanzar la margarita que buscas (de la contemplación)... Si nos preparamos a recibir tales dones, el Señor nos tratará como a sus amigos y nos invitará a las virtudes más perfectas y sublimes... cuyos grados son la fe, la esperanza, la caridad y los demás frutos del Espíritu Santo..., y se alegrará nuestro corazón» (1).

El Santo, consecuente consigo mismo, escribe en otra parte: «Si pusieres gran empeño en desentenderte de las cosas del mundo, con alma pura podrás vacar a la contemplación de las cosas que no se ven, y regalarle y regocijarte has en el recuerdo de Dios» (2).

¿Pretenderá con esto enseñarnos el Santo que regularmente hablando basta conducirse así, para que el Señor se apiade concediendo el don de la teología o la contemplación; como por el contrario, «basta que el alma se deje afectar de lo sensible, para que juntamente se aparte de la preclara contemplación y de la meditación de los bienes futuros»? Júzguenlo otros; sigamos meditando su doctrina. Porque «¿cómo es posible (añade) que tu entendimiento, cuando está embebido en las cosas mundanas, pueda vacar con pura mirada a la contemplación de las cosas que no se ven?» (3). He aquí cómo el Santo, enemigo del exclusivismo sistemático, hace mención tanto de la meditación como de la contemplación; advirtiéndolo, sin em-

(1) Cap. X, ed. Rom. tom. 2, pp. 52 et sqs.

(2) *De vita spirituali*, n. 21, t. 1, págs. 51-9.

(3) *Ibid.*, núms. 21-27.

bargo, como advierte varias veces, que si bien la meditación es propia de todos, la contemplación es propia de los perfectos.

§ III

LA CONTEMPLACIÓN Y LA PERFECCIÓN

Proponiéndose el Santo la cuestión de cómo el monje debe procurar la perfección, dice lo siguiente: «Lo principal (sobre esto) es la perseverancia en la oración, por la cual podemos alcanzar las demás virtudes» (1).

Y da después esta razón: «Los que (por el ejercicio) se han hecho dignos (de la perseverancia en la oración), alcanzan grande estimación de la bondad divina y *cierta comunicación mística* de espiritual operación, no sólo en cuanto a la unión afectuosa de la voluntad, sino también en cuanto al mismo entendimiento...» (2).

(1) *Institut. ad monachos*, ed Venet. 1755, t. I, p. 365.

(2) *Ibid.*, p. 466.

CAPÍTULO II

Prosigue la demostración de la doctrina tradicional

Padres Latinos

No empezaremos a presentar las enseñanzas de los Padres latinos, sin indicar al menos lo que podemos desear conseguir en el estudio de esas purísimas y caudalosas fuentes, a fin de que no aspiremos a encontrar en ellas fórmulas escolásticas que no caben dentro de su sagrado carácter.

Los Santos Padres, o dejan de serlo para representar a la filosofía u otra ciencia humana, o se contentan con ser meros testigos de las sagradas Tradiciones y de la vida espiritual que en sí mismos y en la Iglesia se iba desenvolviendo a su vista en el trascurso de los siglos.

Y esto de un modo especial hay que afirmarlo de la Teología de los Santos Padres según que se relaciona con la Mística, la cual es el Espíritu de Dios obrando con asombrosa energía dentro de la Iglesia, y que por razón de sus caracteres intrínsecos es menos accesible a la inteligencia del común de los fieles.

Por esta razón sería mucho pedir que, al consultar a los Santos Padres para dirimir la cuestión presente, quisiera alguno ver planteados entre los latinos, que tuvieron que empezar por cristianizar el idioma del Lacio, los mismos problemas que hoy se agitan entre los católicos acerca de si es o no necesaria, y hasta qué punto, la contemplación para alcanzar la vida perfecta.

El Oriente fué no sólo cuna de nuestra santa Religión, sino también incomparablemente dispuesto de suyo para entender e ir dilucidando el idealismo sublime del Cristianismo, y para exponerlo en aquella lengua sabia de la Grecia que tan bien se presta al tecnicismo espiritualista.

Por el contrario, el Occidente tuvo que trasladar del griego a su idioma latino, no tan espiritualista, los términos propios de las verdades cristianas.

No hace falta más que esto para conocer porqué en el Occidente se tardó más en formar y fijar el lenguaje cristiano en general y el de la Mística, tan abstrusa de suyo, en particular.

Dios, sin embargo, sacó un gran bien de tal imperfección. Esa falta de espontaneidad influyó no poco en la solidez y profundidad con que los Doctores latinos, tan pronto como conocieron los misterios de la Mística, procedieron en su admirable y majestuosa exposición, aunque al principio por ventura tardaran en penetrarlos y en fijar el lenguaje propio de tan sublime sabiduría.

Más precisamente por esto, confiamos en que nos han de impresionar más sus preciosas enseñanzas, cuando nos persuadamos, al estudiar sus obras, cuán admirablemente concuerdan con los Padres griegos

acerca del juicio que se formaron de la contemplación como medio establecido por Dios para alcanzar la vida cristiana perfecta.

ARTÍCULO I

San Hilario de Poitiers

Comenzamos la nueva serie por este Padre, en atención a que alguna, por lo menos, de sus obras, sobre todo la *De Trinitate*, «estribando en la especulación de los Padres griegos, la continúa e informa con su espíritu..., y a él debemos en parte que la literatura occidental recibiese el influjo de la teología oriental, y que con esto se escribiesen acá obras tan fructuosas» (1).

Así es que San Hilario puede muy bien considerarse como precioso anillo entre los Padres griegos y los latinos. Su estilo no deja de ser oscuro y enigmático, por la razón indicada de asentarse entonces por acá el lenguaje clásico de la literatura religiosa, no menos que por los elevados asuntos que escogió y por el modo sublime con que tuvo a bien dilucidarlos; y esta consideración nos dará la clave para entender porqué no precisó tanto como los Padres griegos sus enseñanzas acerca del punto en que nos ocupamos.

Pasemos, pues, a hacer siquiera leves indicaciones: lo que este Santo Padre no tuvo a bien decirnos, nos lo enseñarán los demás con gran claridad.

(1) Bardenhewer, *Patrologia*, (trad. del R. P. Solá), p. 418.

§ I

LA INTELIGENCIA Y LA FE PERFECTA

Lo primero que debemos estudiar en San Hilario es si conoció y trató de la contemplación; y sobre esto, que es la base de estas indicaciones, preciso es convenir en que de tan elevado asunto habla tantas cuantas veces repite en la interpretación de los Salmos y en los libros de la *Santisima Trinidad, la Inteligencia y la ciencia perfecta de la fe*, las cuales palabras no pueden aplicarse en modo alguno a un conocimiento sobrenatural cualquiera de las verdades religiosas, como será fácil discernirlo leyendo al Santo con algún cuidado.

Así, por ejemplo, escribe: «El Apóstol nos dió a conocer lo que es el hombre carnal, el hombre animal y el espiritual. El primero imita a las bestias... El hombre animal juzga lo que es honesto, conforme al criterio del humano sentir, y se aparta de los vicios según las normas que le ofrece su propia alma; y fundado en tales razones vence la avaricia y la ambición..., resiste a los placeres... El hombre espiritual es el que mira al Señor para encontrar en Él motivos que le induzcan a obrar el bien, y así lo ejecuta conforme a la ciencia de Dios, para entender cuál es su divina voluntad y el arcano de su consejo secreto y escondido a los siglos, y revelado por el don inteligente del Espíritu Santo..., conforme al Apóstol (*I Corinth.* II, 14, 15) (1).

(1) In Ps. XIV, Migne P. L., t. 9, col. 303-4. Quien se proponga traducir a nuestra lengua viva lo que dice este Santo, no se extra-

¿Quién podrá dudar que este santo Doctor trata aquí de la inteligencia que se alcanza por los dones del Espíritu Santo?

Esta inteligencia es la que, según el mismo San Hilario, ruega a Dios el Profeta que le infunda (por aquellas palabras: *Aequitas testimonia tua in aeternum: intellectum da mihi...*, Ps. 118, v. 144); «la cual es el don principal, dice el Santo, entre los muchos dones que Dios suele conceder, a fin de alcanzar la vida verdadera..., porque así como vive el cuerpo (por el alma), así por esta inteligencia que se recibe de Dios pide (el Salmista) poder alcanzar la vida eterna» (1).

No es, pues, extraño que el docto crítico Padre carmelita Honorato de Santa María interpretase dichas expresiones de San Hilario como significativas de la contemplación (2).

Veamos, pues, cómo sobre este fundamento estriba para declarar los grados de *inteligencia* que al cristiano se le infunden.

§ II

COMUNICACIÓN QUE HACE DIOS DE ESTE DON A LOS QUE NO PONEN OBSTÁCULOS

Después de enseñar que son pocos los que quieren

ñará de la necesidad que hay de hacerlo con la mayor libertad posible, como lo hemos efectuado, cuidando, eso sí, de no alterar el sentido.

(1) Tom. cit., col. 624-5.

(2) *Tradition des Pères sur la contemplation*. No puedo tener a la vista esta obra para citarla convenientemente.

buscar a Dios con inteligencia perfecta, añade: «¿quién es el que investiga el autor y el padre de tanta muchedumbre de cosas, valiéndose de esa misma inteligencia...? Pues a quien así considera y escudriña tales misterios con esa inteligencia, Dios se le ofrece para que le contemple» (1).

Por último, es de notar que este mismo Santo Padre, no sólo enseña que el hombre cristiano está llamado por Dios a la contemplación, sino que además indica en la persona de David cómo va subiendo por grados a ese divino monte.

«Primero, dice, el Salmista clama al Señor desde la tribulación. Después, levanta sus ojos al monte. Luego se alegra porque es ilustrado con la doctrina profética, en las cosas que se le han comunicado. Y por fin, ejercitándose con aumentos proporcionados a las luces antes recibidas de Dios en la contemplación divina, se dispone para ser embestido de toda luz... Es que por la confianza que da la fe ha de ser contemplado el que habita en el cielo» (2).

«Y para quitar los obstáculos a esta divina comunicación, no ha de distraerse a otros objetos de cosas criadas el alma que a Dios se entrega de verdad» (3).

(1) Tractat. in Psalm., edit., Migne P. L., tom. 9, in Ps. 52, col. 327.

(2) Tractat. in Psalm. 122, n. 1; Migne P. L., in eodem tom., col. 668.

(3) Ibid., n. 5.

ARTÍCULO II

San Ambrosio

§ I

LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA EN LAS OBRAS
DE ESTE SANTO DOCTOR

Fácil es ver frecuentemente empleada la palabra *mística* en los escritos de San Ambrosio; y lo más notable es que usa de ella en contraposición a los documentos meramente morales, que con razón podemos interpretarlos, o como pertenecientes en general al orden práctico, o más bien como ascéticos en el sentido que hoy se usa ordinariamente esta palabra, y que no se usaba entonces como es sabido.

Para abreviar: las más preciosas y bellas páginas de sus libros son efusiones íntimas, espontáneas y ardientes de su hermosísima alma, cuando describe el espíritu de la divina caridad; y es de advertir que entonces, para dar realce a todos los conceptos que brotan de su pluma, no suele ocurrírsele mejor argumento que alegar en confirmación versículos sin cuento del sagrado *Cantar de los Cantares*.

Por esta misma razón juzgo de gran importancia e trabajo hecho por algunos de reunir en un solo libro los varios trozos de exposición sobre este divino y misterioso libro, que el Santo Doctor dejó esparcidos en varias o puede decirse en casi todas sus obras.

¿Será por eso exacto afirmar, como asegura el Padre

Honorato de Santa María, que ya en tiempo de este Santo Padre se conocía esta divina ciencia mejor que ha podido conocerse en los siglos siguientes? No nos atrevemos a tanto. En tiempo de San Ambrosio perduraban dos nubes que no dejaban de empañar el horizonte de la Mística: 1.^a, estaba vigente (hasta cierto punto) la disciplina que podemos llamar *del arcano* acerca de esta divina sabiduría, si bien no obligaba tan estrechamente como en otros dogmas; 2.^a la científica exposición de estos misterios no podía verificarse entonces tan perfectamente como lo fué después, a causa de que aun no era llegada la época de la Providencia, pues ni siquiera se había fijado el lenguaje clásico de esta divina Sabiduría.

En cuanto a lo primero, he aquí lo que dice el Santo Doctor, entre otras muchas cosas: «El que divulga los arcanos (de Dios), disminuye (empaña) la hermosura de Cristo» (1). Y continúa: «Por eso nadie arroje sus margaritas a los animales inmundos...» (2). No es, pues, posible dudar de que el Santo trata de la Mística. «Descansemos, añade, a esta sombra...», es decir, a la sombra que ofrece, según él, «la gracia espiritual a los que huyen de los ardores del estío que ofrece el mundo» (3).

Y para que el lector entienda bien de qué habla en las palabras citadas, el Santo Doctor alude a la exposición del v. 7 de dicho Salmo 118, sobre la cual escribe: «En este lugar (David) atestigua que quiere conocer más plenamente las verdades místicas, para penetrar

(1) Super v. 28, Psal. 118; Mig. P. L., t. 15, col. 1247.

(2) Ibid., id.

(3) Ibid., id.

en lo más escondido de los misterios celestiales, y para que se le abran los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios escondidos en Cristo...» (1).

Mas aún: va hablando el Santo Doctor de las moradas que el gran Rey dispone en favor de los que militan bajo su estandarte, y dice: «La primera es el fundamento de la fe... Las segundas son las de la Cruz de Cristo... y en que la Iglesia es herida con el dardo de la caridad... y estando aquí exhorta a sus hijos: gustad y ved cuán suave es el Señor» (2).

Inútil sería aglomerar nuevos testimonios para probar que el Santo trata de la sabiduría mística, y así no es extraño que para declarar el v. 37 alegue los dones del Espíritu Santo, que son el principio de la misma contemplación (3).

(1) «Hoc loco mystica plenius cognoscere se velle testatur (David), ut ingrediatur penetralia mysteriorum coelestium, et aperiantur sibi thesauri sapientiae et scientiae in Christo absconditi... Et fortasse illud quod ait supra: «osculetur me osculo...», significat Spiritus Sancti... gratiam... Quod si cubiculum quaerimus, ipse nos edoceat qui ait: «Tu autem cum orabis, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito»... Introduxit (Ecclesiam) Rex in omnia interiora mysteria dedit ei claves ut aperiret sibi thesauros scientiae sacramentorum..., cognosceret quiescentis gratiam, defuncti somnum, virtutem resurrectionis». (Psalm. 118; Migne, P. L., t. 15, col. 1206-7).

(2) «Primum omnium fidei fundamento tarbenaculum hoc confirmandum putavit. Deinde si qua est nobis aspera... mansio... arida irrigat... (Ib., col. 1255). Habes alias mansiones, ad quas Ecclesia cum delectatione succedit. Istaе mansiones sunt crucis Christi... in quibus vulnerata est Ecclesia, sed vulnere charitatis... Ad hanc ergo veniens mansionem Ecclesia, ad hunc processum..., gustavit ipsa, et hortari coepit coeteros dicens: Gustate et videte quoniam suavis est Dominus... Et addidit Ecclesia: Laeva ejus sub capite... Et istae mansiones sunt via regali incedentis Ecclesiae» (Ibid., col. 1256-7).

(3) Ibid., col. 1263.

§ II

UNIÓN ENTRE LA PERFECCIÓN Y LA MÍSTICA

En la exposición sobre el sagrado *Cantar de los Cantares* el Santo Doctor (1) presenta dos órdenes o grados para la santificación. «Lo primero, dice, (que hace falta para ella), son (las verdades) morales. Después, (las verdades) místicas... En aquellas está la vida, en estas el conocimiento. De suerte que, si buscas la perfección, no tendrás la vida sin el conocimiento, ni el conocimiento sin la vida; y así es preciso que vayan unidas las dos cosas. Salomón, siguiendo estas enseñanzas, escribió el libro de los *Proverbios*, en el cual enseñó las verdades morales; el *Eclesiastés*, en el que expuso las verdades naturales, y el *Cantar de los Cantares*, en el que están contenidas las verdades místicas» (2).

(1) No quiero pasar en silencio que, aunque esta obra se incluye entre las de nuestro Santo Doctor, suele atribuirse a Guillermo de San Teodorico. Pero es de notar que los mismos patrólogos que así opinan, reconocen ser esa obra una mera colección de sentencias sacadas de los libros genuinos del Santo.

(2) «Prima igitur sunt moralia, secunda mystica; in illis vita, in his cognitio, ita ut si perfectionem requiras, nec vita sine cognitione, ne cognitio sine vita sit, utrumque adstipuletur alteri. Quam institutionem secutus Salomon, librum de Proverbiis scripsit, qui moralem locum uberius expressit, naturalem in Ecclesiaste, mysticum in *Canticis Canticorum*; quanquam si diligenter discutias, et in Proverbiis mystica pleraque reperiās, et in *Canticis* moralium suavitatem. Nam utique mysticum est: «Sapientia edificavit... Hoc quippe in *Canticis* lucet mysticum quod morale, in quo blanditiarum suavis et affectus amantis exprimitur» (P. L. Migne, t. 15 col. 1853).

§ III

SEGÚN SAN AMBROSIO, LA ORACIÓN MÍSTICA ES EL
MEDIO PARA ALCANZAR LA PERFECCIÓN

En el último Sermón sobre el mismo Salmo 118 escribió el Santo estas palabras, dignas de que mucho las consideremos: «Primero, dice, el hombre se vuelve en lo espiritual, como niño» (1). «Después la buena vida hace que vuele la oración, y da alas con que la oración de los Santos se levante a Dios... El espíritu con que oramos eleva las preces del justo, sobre todo si acompaña el afecto que salga de un corazón contrito. Esta confianza que inspira la oración es propia del varón perfecto».

Pero no es una oración cualquiera, sino de varón perfecto, *consummati viri*. Dice así: «Mas ahora, puesto como en el término de su carrera, se levanta todo el hombre, acabada ya la fatiga del camino... Y dirige su oración a las cosas celestiales» (2).

Y por eso afirma el Santo en otro lugar (3): «El varón perfecto tiene que dejar de ser niño..., y no carecer de los sentimientos del conocimiento místico» (*nec carens sensibus mysticae cognitionis*).

(1) Tanta vis consummatae emendationis est ut in quamdam pueritiae redeat spiritalis aetatem, quae vias erroris ignoret, crimen etiamsi velit, non possit admittere, quia desueverit usum nosse peccandi» (P. L. Migne, t. 15, col. 1513. Véase en Honorato de Santa María la solución de la dificultad a que esto da lugar).

«Volare facit orationem bona vita et dat alas precibus spirituales quibus sanctorum ad Deum evehatur oratio» (Ibid., n. 5).

(2) «Nunc autem quasi jam in fine et processu positus consummato viandi munere totus assurgit... Et orationem suam dirigit in coelestia...» (Ibid., col. 1513).

(3) Super Luc. I. III, t. 15, P. L. Mig., col. 1612. No falta algún

En el *Libro de Abraham* (1), el Santo Doctor, no sólo aduce documentos morales para la santificación de las almas ordinarias, sino que, principalmente en el libro II, va exponiendo los hechos de este gran Patriarca en un sentido altamente espiritual, con bien intencionada y profunda reflexión de presentar ciertos grados y adelantamientos del alma santa, hasta que pueda alcanzar la más eminente perfección.

Lo dice claramente el mismo Santo Doctor, porque he aquí cómo da principio al dicho libro II: *Moralem locum prosequenti sumus...* Y después, explanando la intención que se propone ejecutar en lo que le falta, añade: «No tengo por absurdo levantar la consideración a las cosas superiores..., y explicar cierto procedimiento con que el alma alcanza la virtud... Así podremos contemplar lo que es el aprovechamiento del alma... En una palabra, conoceremos de este modo el camino superior que el alma sigue para obtener la virtud superior...» (2).

En orden a este fin, San Ambrosio inculca primero la purgación, mediante la cual el hombre es llamado a penetrar en otra tierra de bienaventuranza, (la incoada, que han dicho después los místicos, se alcanza por la

excelente patrólogo que prefiere interpretar este y otros semejantes documentos del Santo Doctor, como si en ellos, al tratar de lo que llama sentimientos del conocimiento místico, no se hubiera propuesto más que comprender bajo esos términos los misterios o dogmas especulativos del Cristianismo. Mas no hay que olvidar que el Santo trata de los sentimientos (*sensus*) de ese conocimiento precisamente místico, ordenado próximamente a la vida perfecta del varón consumado en la virtud.

(1) P. L. Migne, t. 14, a col. 455.

(2) «Non absurdum reor referre ad altiora sensum..., et... virtutis formae quemdam processum explicare... hic profectum mentis speculari datur... Etiam processum mentis et quemdam superiorem reditum» (P. L. Migne, t. 14, col. 455).

contemplación), «en donde no conozca cosas falsas como si fueran verdaderas (quitando ilusiones), sino que vea la gran realidad de las cosas, tal como son...» (1).

Esto, si bien puede entenderse de la gloria consumada, también es aplicable a la incipiente, como se ve.

Y así, en este último sentido, continúa después: «La eminencia del monte significa el incremento de la devoción; y su (ardua) subida nos da a entender su gran adelantamiento... Es que quería recibir la luz de los misterios que debía conocer...» (2).

Pero donde este Santo Doctor expone con la posible claridad la doctrina de la Mística, es en el libro de *Isaac et Anima* (3).

Aquí San Ambrosio nos presenta a Rebeca como la imagen del alma que ha de celebrar castísimo y espiritual desposorio con el Verbo divino.

Para la declaración de este dulce misterio, alega como principal argumento no pocos versículos del *Cantar de los Cantares*, místico epitalamio al cual pone el más sabroso comentario, que es como la quinta esencia de todo cuanto entonces podía y convenía decirse de la sabiduría mística.

Para la ejecución de este grandioso plan, el Santo va proponiendo varios grados o ascensiones.

Del primero trata en el c. III, n. 8: *primus animae processus* (4).

(1) «In alteram terram vocatur plenam beatitudine, ubi non falsa pro veris, sed vivam rerum cernat substantiam...» (P. L. Mig., t. 14, col. 456).

(2) «Incrementum devotionis montis significat eminentia, cujus ascensio indicium est uberius processus... Volebat ergo cognoscendorum jam mysteriorum lumen accipere...» (P. L. Migne, col. 460).

(3) Véase en el mismo Migne desde la col. 501.

(4) Migne, P. L., t. 14, col. 505.

Del segundo en el c. IV: *secundus animae processus*, en el cual puesta el alma, dejando la vida de los sentidos, y aun las cosas inteligibles de acá, escudriña y busca la divinidad del Verbo. Y nos presenta el ejemplo de esta divina maravilla en San Pablo arrebatado al paraíso, el cual, extraño a sí mismo, dentro de sí escondió palabras inefables que oyó en las alturas, y que no pudo expresar.

Es que, como dice al final del n. 11, el alma que atiende a su perfección, sólo el bien de la Divinidad es el que pretende alcanzar, ni pide otra cosa alguna (1).

Para que el lector entienda, cuanto es posible, el plan divino de la santificación, el Santo Doctor, consecuente consigo mismo, no se olvida aquí tampoco de la síntesis de esta doctrina, y para eso escribe: *Haec doctrina jam mystica est... (ut) mystica sunt «Cantica Canticorum»* (2).

Se ve claramente en las palabras que acabamos de transcribir, cuanto podíamos desear para nuestro intento; pues de una parte dice que el alma entonces se *aplica con empeño a alcanzar la perfección*, y de otra que la doctrina relativa a esto es *mística*; por consiguiente, según el Santo Doctor, la atmósfera en que vive el alma cuando de veras aspira a la perfección es por orden regular la Mística.

Al fijarnos en estas enseñanzas de San Ambrosio, ¿no habrá fundamento para inferir que según él la oración propia de los perfectos, conforme al orden regular, es la mística?

(1) Migne, P. L., t. 14, col. 508.

(2) Ibid., col. 511.

Pero prosigamos un poco más, aun a riesgo de ser demasiado prolijos.

Prescindiendo de los dos primeros órdenes que el Santo ve enseñados en los *Proverbios* y en el *Eclesiastés*, continúa: por lo que hace a las verdades místicas, nos resta el pozo que también encontramos en el *Cantar de los Cantares*, donde se lee: «la fuente de los huer-tos, el pozo de agua viva... Pues si te detienes a con-siderar la alteza de los misterios, el pozo se te presenta, colocado en lo profundo, como la imagen de la sabiduría mística; y si quieres sacar de él agua abundante de caridad, la cual es más excelente que la fe y la espe-ranza, entonces ese pozo se trueca en fuente... De donde resulta que este pozo misterioso (... el de Jacob, de que va tratando), es la imagen de la doctrina mís-tica, pues que de él sacó la Samaritana divinos miste-rios» (1).

De las verdades místicas dice también: *Introdu-ceme en la casa del vino*. Y prosigue: «en las verda-des místicas está la caridad, porque la plenitud de la ley es Cristo. Y por eso la Iglesia que ama a Cristo está herida de la caridad».

Al llegar al tercer grado, *tertius animae proces-*

(1) «Et de mysticis puteus superest nobis, quem etiam ipsum reperimus in Canticis Canticorum, dicente Scriptura: Fons hortorum puteus aquae vivae... Etenim si mysteriorum altitudinem persequa-ris, puteus tibi videtur tanquam in profundo mystica esse sapientia; si vero haurire velis affluentiam charitatis quae major et uberior est quam fides et spes, tum tibi fons est... Unde ad mysticam doctri-nam hunc referri puteum etiam ibi cognoscimus (Trata del pozo de Jacob, cf. cum Joan. iv, 6), quia Samaritana de illo haurit divina mysteria» (Mig., P. L., t. 14, col. 512). «De mysticis, quoque ait» In-troduc me in domum vini... In mysticis charitas est, quia plenitudo legis est Christus. Et ideo Ecclesia quae diligit Christum, vulnerata est charitate. (Ibid., col. 1513).

sus, como dice el Santo Doctor (1), «habiendo buscado en vano el alma a su Amado en el lecho, durante la noche, en la ciudad y en las plazas; por fin el Esposo se compadece de ella, y la sale al encuentro, y ella dice *tenui eum nec dimittam*, (téngole y no le dejaré), y entonces es cuando bebe a torrentes los divinos misterios, y cae embriagada del vino de la caridad en éxtasis inefable» (2).

Por fin llega al cuarto grado de la Mística, *quartus processus animae* (3). En este mismo número, después de hacer la recopilación de los tres grados precedentes, indica con brevedad los misterios que se obran en el cuarto por estas palabras: «El alma que duerme es ya despertada por el Señor. Mas deteniéndose..., he aquí que, al abrir la puerta, reparó en que había pasado el Verbo y ella salió... en (virtud) de su palabra, y después de requerirle y reconocerle por las heridas y heridas de caridad, a duras penas por fin le halló y le poseyó, de suerte que después no le perdiera...» (4).

No es preciso transcribir lo demás. Lo que hace al caso es que el Santo Doctor quiere así bosquejar lo que Santa Teresa entiende por su última Morada, en la cual el alma sube a un estado tal que es casi imposible que pierda de vista a Dios y se aparte un momento de su amor.

¡Oh, qué hermosa es entonces la descripción que

(1) P. L. Migne, t. 14, col. 515

(2) Ibid., col. 519.

(3) Ibid., n. 50.

(4) «Quarto ipsa jam ab eo dormiens excitatur. Sed moram passa..., dum aperit ostium, transivit Verbum, et ipsa exivit in verbo ejus, et per vulnera requisitum sed vulnera charitatis, vix tandem invenit et tenuit ut postea non amitteret. Nunc discutiamus singula». (Ibid., col. 520).

hace el Santo del alma mística! Por no hacerme interminable desisto de copiar tan elocuentes párrafos. Baste siquiera parte del epígrafe puesto al capítulo VIII, que es el último de este precioso libro: «El reclinarse Cristo para descansar en el alma, significa tres cosas: la educación o formación, el adelantamiento, la perfección» (1). La perfección es lo supremo de la vida espiritual. Para esta perfección está reservada como propia, la vida, la oración mística.

Luego, según San Ambrosio, la oración que de suyo corresponde a la vida perfecta es la mística contemplación (2).

ARTÍCULO III

Casiano, testigo de la doctrina tradicional

A pesar de la fama que ha gozado este distinguido escritor de muy espiritual y eminente conocedor de la ciencia de los Santos, no le alegamos como hombre dotado de heroicas virtudes y digno de universal veneración propia de un Padre de la Iglesia; pues sabido es de todos cómo fué censurado desde antiguo por su tendencia a las doctrinas semipelagianas.

Y sin embargo, es innegable la autoridad que ha merecido de los grandes Santos en todos los siglos sobre cosas de virtud y de oración. Y por esto, es muy justo

(1) P. L. Migne, t. 14, col. 532.

(2) Recapacitando sobre los últimos pasajes alegados, ¿podrá con razón algún patrólogo afirmar que aquí San Ambrosio entiende por mística misterios o dogmas especulativos?

que nosotros no le pasemos en silencio, al estudiar la tradición de la cual es testigo singularísimo, una vez supuesta la veneración de que ha sido objeto.

Discípulo distinguido de San Juan Crisóstomo, testigo excepcional y perseverante de la vida de los antiguos padres del yermo, propagador infatigable del monacato en Occidente, hombre de vasta instrucción, de poderosa energía, de indomable constancia: deber es que le juzguemos acreedor a contarle entre los escritores del siglo IV, como testigo de la importancia que en aquellas edades gloriosas de la Iglesia se daba a la contemplación, considerada en sus relaciones con la perfección cristiana.

§ I

LA PERFECCIÓN.—LA ORACIÓN PERFECTA

Este sabio maestro no se aparta, sobre este fundamento, de la verdadera doctrina; por eso, comparando entre la perfección que da la caridad de una parte, y de otra la contemplación, enseña claramente que la caridad es la única en que consiste la perfección (1).

Y para que entendamos que no prescinde de los medios que a ella conducen, añade que así piensa por ser doctrina del divino Salvador y del Apóstol, mas no porque a la contemplación la juzgue por cosa de poco momento, pues la tiene por útil y conduce a la eterna bienaventuranza (2).

(1) *Collat. XI, de Perfectione*, c. 12, Migne P. L., t. 49, col. 864.

(2) *Ibid.*

Así, pues, con la caridad viene al hombre la perfección; pero el medio para ésta, según él, es la contemplación.

Y enseña en otra parte que con perfección ninguno poseerá una virtud, si es que en una sola parte de ellas se le encuentra flojo y en peligro de perderla (1).

Es, pues, muy lógico que, a fin de informar a los monjes acerca de la verdadera perfección, emplee todo el conato posible en sus Escritos para hacerles entender la necesidad de que alcancen la oración perfecta. Pues qué, ¿va a ser la oración exceptuada de esa regla general que nos enseñan los grandes Doctores?

Por consiguiente, si para poseer una virtud en grado más o menos perfecto, es preciso poseerlas todas a proporción; en este número hay que incluir también la oración que pertenece a la virtud de la Religión, o sea a la virtud moral más excelente.

Esta razón no veo cómo pueda rechazarse. Diré más: respecto a la oración hay que afirmar eso mismo por motivos más fuertes y poderosos; porque al fin las demás virtudes morales son unas con relación a otras a manera de mútuos sustentáculos que se prestan apoyo y que, cuando están todas ellas, en lo que cabe, seguras, impiden éntre en ese vasto sistema de vida sobrenatural la ruina o la descomposición: ni más ni menos, aunque en orden muy elevado, como se verifica en el sistema arquitectónico de un gran edificio, cuyas partes se conservan entre sí merced al recíproco apoyo que se prestan por igual. Mas la oración no es sólo eso, sino

(1) *De Caenobiorum Instit.*, l. V, c. 11; Migne eodem t., col. 226; cf. etiam D. Th. (1.^a 2^{ae}, q. 65, a. 1).

que debe compararse, porque Dios así lo ha querido, al poderoso sustentáculo y fundamento, sin el cual ni suelen recibirse gracias abundantes, ni la fe influye en la vida práctica; y por lo mismo la oración es el medio excepcional de que el hombre ha de valerse para su perfección. Por consiguiente, para la perfección se requiere oración perfecta. Pero, ¿cómo entiende Casiano que debe ser la oración perfecta, principalmente para los que profesan vida de perfección?

He aquí lo que él mismo nos enseña, al tratar de la *intención* y del *fin* del monje: «Este debe ser nuestro principal conato...: que el alma esté siempre unida con las cosas divinas y con Dios, y así, que todo lo demás diverso de esto, aunque parezca de grande importancia, ha de ponerse en segundo, ya que no en ínfimo lugar, si es que no debe rechazarse como perjudicial» (1). Poco después, para evitar escrúpulos, se aclara el mismo pensamiento por estas palabras: «estar siempre unida el alma a Dios por la contemplación, sin que jamás medie alguna interrupción..., es imposible al hombre mientras viva en esta carne frágil. Pero es preciso que sepamos dónde debemos procurar tener fija la intención de nuestra alma... Cuando el alma lo alcance, gócese (en Dios); distraída suspire y gima; y tenga por algo así como pecado de infidelidad (*fornicationem judicans*) (2) el perder algo de vista la contemplación de Cristo. Y si echa de ver que nos hemos distraído otra vez... refrenemos como por línea recta la mirada de

(1) *Collation*. I, c. 8, Migne, *ibid.*, col. 490-1.

(2) Quien bien lo considere, no tachará de injusta la versión que aquí se pone, si se compara con las palabras latinas que usa Casiano.

nuestro corazón en Jesucristo nuestro divino centro» (1).

Tal es el pensamiento culminante de este gran Maestro de espíritu, bien puede asegurarse que en todas sus obras, principalmente al tratar de la oración; y así no será necesario que repitamos las mismas sentencias para evitar prolijidad.

§ II

LA ORACIÓN ES PERFECTA A MEDIDA DE LA PUREZA DEL ALMA

Consecuente Casiano con los principios antes expuestos, he aquí su máxima fundamental, que no se contenta con presentarla una sola vez. «A medida, escribe, de la pureza en que cada alma va aprovechando..., así ella en cada momento es reformada (acerca de la oración)» (2).

Esta colación, según suele llamarse, o como hoy diríamos *conferencia*, así como la siguiente, que es la X.^a, versan acerca de la oración.

Y al llegar al capítulo de donde se han tomado las palabras trascritas, dice dos cosas: una, que según la pureza del alma, se perfecciona o se reforma la oración; otra, que según el estado del que ora, así éste se in-

(1) Migne, *ibid.*, c. 13, col. 497.

(2) Aquí pondremos todo el texto, para que se pueda juzgar de la exactitud de la versión. «Secundum mensuram namque puritatis in qua mens unaquaque proficit, et qualitatem status in quo vel ex accidentibus inclinatur, vel per suam renovatur industriam, ipsa quoque momentis singulis reformatur, et idcirco uniformes orationes emitti semper a nemine posse certissimum est». (*Ibid.*, *Collat.* IX, c. 8; col. 780).

clina a pedir una cosa más bien que otra. De esto segundo que no hace al caso, queremos ahora prescindir, para fijarnos en lo primero que es lo pertinente.

En el lugar citado no se trata de aclarar la primera parte, sino la segunda; pero aquella era muy grave para pasarla después en silencio; y por eso al llegar a la *colación* siguiente, en ella sólo se fija, y escribe: «Cada alma, a medida de su pureza, es levantada o instruída en su oración; es a saber: que tanto se apartará de las cosas terrenas, cuanto la levantara a lo alto el estado de su pureza, y así a unos aparecerá Jesús todavía humilde, a otros viniendo glorificado en la gloria de su majestad; y por estos varios modos Jesús se dará a ver internamente al alma» (1).

Toda esta exposición corresponde al título de este mismo capítulo, que dice: «Por qué causas a cada uno de nosotros aparece Cristo Jesús, o humilde, o glorificado».

¿Habrá que añadir algo a esta doctrina tan terminante? Se podría sin duda confirmarla con otros testimonios tan claros y más autorizados de los grandes místicos, como San Juan de la Cruz, Santa Teresa, etc.; pero no ha llegado todavía este momento: tenemos que ir poco a poco en nuestra demostración.

(1) Migne, *collat.* X, c. 6, col. 826. He aquí el texto literal: «Secundum mensuram namque puritatis suae, unaquaeque mens in oratione sua vel erigitur vel formatur; tantum scilicet a terrenarum ac materialium rerum contemplatione discedens, quantum eam status suae provexerit puritatis, feceritque Jesum vel humilem adhuc, vel carneum, vel glorificatum in majestatis suae gloria venientem, internis obtutibus animae pervideri...»

§ III

CUÁNDO, A QUIÉNES Y CON QUÉ DISPOSICIONES SUELE
DIOS CONCEDER LA ALTA CONTEMPLACIÓN

Es de notar una cosa en las obras de este gran maestro: asegura doquiera, principalmente en las *Conferencias IX y X*, que el Señor suele conceder un don tan excelente como la contemplación a todos los que, lejos de poner obstáculo, vayan cooperando a la gracia para purificar su alma y adquirir las virtudes (bien que esta doctrina deba restringirse a los límites de la Providencia ordinaria, y por consiguiente, salvo las excepciones de la Providencia extraordinaria que otros Santos Padres inculcan). Y el hecho es que, lejos de ser por eso impugnado, sus Escritos, por lo que toca a la Oración, han sido siempre considerados como gran escuela de doctrina ortodoxa; y hasta esa misma doctrina la hacen suya en cada época los Santos más encumbrados. ¿Qué significa esto, sino que tal era la doctrina tradicional?

Innumerables trozos pueden alegarse de nuestras aseveraciones precedentes. Escojamos algunos. Por lo que toca a la contemplación altísima, «sólo aquellos, dice, la reciben que son elevados al monte excelso de la soledad, libres del tumulto de los pensamientos y perturbaciones y de todo género de vicios... (1). Por lo demás, contemplan también a Jesús los que moran en

(1) Fácil es conocer que aquí Casiano trata, como enseña el contexto, principalmente de cuán necesaria sea la soledad interior.

las ciudades, castillos y aldeas..., con tal que a ello se dispongan; y Jesús con su ejemplo nos instruye que si ponemos empeño en procurar (este don) y en pedirselo a Dios con íntegro y puro afecto del corazón, apartándonos de toda inquietud voluntaria..., al menos en parte también lo recibiremos» (1).

Y no es que Casiano piense que este largo camino se anda de pronto, y que esta subida se logra como por encanto; sino que da de buen grado cabida a lo que dice uno de los interlocutores, es a saber: «que en toda ciencia y arte es necesario empezar por los rudimentos, para poder después pasar de lo fácil a lo difícil, subiendo por ciertos grados y escalones a lo sumo y encumbrado; y que por lo mismo el alma al principio no podrá arrostrar sino alimento suave como leche y fácil de digerir, con que el espíritu vaya poco a poco creciendo, hasta que penetre en lo más escondido de la perfección... Ni más ni menos como sucede a los niños que no pueden unir las letras, sin antes aprenderlas por separado...» (2).

A esta doctrina, el abad Isaac responde que le parece muy justo y razonable, y que sólo por el hecho de proponerle dificultad que tan de cerca toca al fondo del asunto, él se considera autorizado para ilustrar a los oyentes acerca de esta elevada doctrina, recibida por tradición de los padres más venerables de la antigüedad (3); y conforme a esto, después de haberse de-

(1) *Collat. X*, c. 6; col. 827.

(2) *Ibid.*, col. 828-9.

(3) Así se expresa Casiano en varios lugares de sus *Conferencias*, v. gr., *Collat. X*, c. 10, col. 831; razón de más por la cual, de no ser ortodoxa tal doctrina, hubiera sido impugnada por muchos católicos. Pero lejos de eso son otros muchos Padres, como ya hemos visto, y veremos más en adelante, los que defienden lo mismo.

clarado en abierta oposición con las falsas opiniones quietistas, encareciendo la necesidad de empezar por la adquisición de las virtudes, añade que para alcanzar éstas es necesaria la alta oración (1).

Por lo que toca a la mortificación de los sentidos internos y externos, de las potencias espirituales, en especial de los afectos, basta leer los primeros capítulos de la conferencia IX, hasta el X, y de los cuales creemos conveniente prescindir por tratarse de una verdad que nadie niega.

Únicamente convendrá por ahora prevenir un escrúpulo que pudiera preocupar a alguno, observando que esta doctrina de Casiano no sólo no tiene conexión con el semipelagianismo, sino que parece echarle por tierra. La verdad es que la oración y el pelagianismo con sus afines son los dos polos del espíritu, y por consiguiente, diametralmente opuestos entre sí. La Oración, con tal que sea verdadera, es la humildad viva en movimiento. El pelagianismo es la soberbia que Dios maldice.

Cuando Casiano herido en lo más íntimo de su alma por la luz que vió brillar en los vergeles espirituales del hórrido desierto, conoció los arcanos de la contemplación y se enamoró de su belleza; sin duda, caso de que no rechazará al fin de su vida los errores semipelagianos, debió al menos sentir en su interior horrenda lucha. Él, tan afecto a la oración y contemplación, ¿cómo se había de someter a Dios implorando su misericordia, si del todo no reconocía en la divina presencia

(1) *Collat. IX*, c. 2; col. 772. He aquí sus palabras textuales: «Nam sicut ad orationis perfectionem omnium tendit structura virtutum, ita nisi hujus culmine haec omnia fuerint colligata atque compacta, nullo modo poterunt vel stabilia perdurare».

su nulidad absoluta en orden a la vida eterna, fuera de la cooperación a la divina gracia?

Y lo cierto es que Casiano reconocía la necesidad de esta gracia hasta para hablar menos indignamente de la contemplación (1), y mucho más para atraer sobre sí las bendiciones del cielo por medio de fervorosas jaculatorias (2), y esto sucede en los más grandes Santos elevados a la sublime contemplación, según este autor que dice: «todos los Santos... se confiesan verdaderamente pecadores, y, sin embargo, no desesperan de su salvación, sino que confían poder alcanzar la plenitud de su justificación... *por la gracia y la misericordia del Señor*» (3).

Y en verdad que Casiano se apoya en sólido fundamento para esperar que las almas puras sean oídas de la divina misericordia, y alcancen por esto la gracia de una alta contemplación. Ese sólido fundamento es la omnipotente oración de nuestro divino Salvador: «Por sus discípulos oró, dice, a su Eterno Padre: *Yo os ruego Padre mío, que el amor con que me amasteis, esté en ellos, y que ellos estén en Nosotros... Que todos sean una sola cosa. Como Vos, Padre mío, estáis en Mí, y Yo en Vos, así también ellos sean en Nosotros una sola cosa* (Joan. xvii). Esta oración del Señor no quedará sin efecto (*nullo modo posse cassari*), sino que creemos que se cumplirá (*completa*), cuando el amor perfecto de Dios... pasare al afecto de nuestro corazón, esto es, cuando todo nuestro amor y deseo y diligencia y conato y pensamiento,

(1) *Collat. X*, c. 9; col. 831.

(2) *Ibid.*, c. 10; col. 832 et seqs.

(3) *Collat. XXIII*, c. 18; col. 1275.

y lo que vemos y esperamos, sea Dios... Este es el fin de toda perfección... hasta que la oración se haga una y continúa» (1).

ARTÍCULO IV

San Agustín

Conforme al plan que nos hemos prefijado, dos verdades tenemos que demostrar aquí, cuando nos atrevemos, confiando en el divino auxilio, a decir algo de la doctrina del gran Doctor de la gracia acerca de la contemplación, es a saber: que San Agustín fué gran contemplativo, y que consideró la contemplación como medio ordenado dentro del plan divino, según la Providencia ordinaria, para alcanzar la perfección.

§ I

SAN AGUSTÍN GRAN CONTEMPLATIVO

Conocida es de todos aquella admirable conversación que el Santo tuvo con su bendita madre Santa Mónica *ad Ostia tiberina* (2). «Allí, dice, apartados de la turba, hablando solos dulcemente con olvido de lo pasado..., buscábamos entre nosotros lo que Tú eres, ¡oh Dios mío! Pero anhelábamos apagar nuestra sed en

(1) *Collat. X*, c. 7; col. 828.

(2) *Confession*, l. IX, c. 10.

los manantiales de esa divina fuente, para que conforme a nuestra capacidad contemplásemos tan grande misterio...

Y subíamos interiormente... pensando tus obras, cuando he aquí que llegamos a contemplar nuestras almas; y todavía remontamos nuestro vuelo sobre ellas, para penetrar en la región de la abundancia, que no puede faltar donde alimentas para siempre a Israel con el manjar de la verdad, y en donde la vida es sabiduría.

Y llegamos a tocar esa misma sabiduría con toda la vehemencia del corazón; y suspiramos allí encadenadas las primicias del espíritu...

Y volviendo a dar rienda a nuestras palabras, decíamos: calle todo..., y calle también el alma, pero oigamos al que en todas las demás cosas amamos, sin oír nada de ellas. Desaparezcan todas las demás visiones... Esta sola contemplación de Dios arrebate y oculte y abisme en lo más escondido de esos gozos inefables a quien contempla tanta dicha; a fin de que tal sea la vida sempiterna, cual fué este momento de inteligencia por el cual suspirábamos. ¿No es por ventura esto entrar en el gozo del Señor?» (1).

(1) *Remoti a turbis..., colloquebantur soli valde dulciter, et prae-terita obliviscentes, in ea quae ante sunt extenti, quaerebamus inter nos... quod Tu es... Sed inhiabamus ore cordis in superna fluentia fontis tui..., ut inde pro captu nostro, quoquo modo rem tantam cogitaremus». Después «erigentes nos ardentiori affectu in idipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum coelum... Et adhuc ascendebamus interius cogitando... et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo, et ubi vita sapientia est... Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus, et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur.*

Dicebamus ergo: si cui sileat tumultus... sileant et poli..., et ipsa

Fácil es echar de ver cómo San Agustín y Santa Mónica empiezan por la contemplación ordinaria, y después de ella y con su ocasión suben a la más alta y extraordinaria. Nuevo argumento para que no desdeñemos la primera, ni la juzguemos sólo posible en el orden puramente especulativo.

Lo más admirable y conforme a esto mismo es que el Santo Doctor también nos enseña este procedimiento del ejercicio de la contemplación ordinaria, por si Dios quiere después conceder la otra más sublime.

He aquí sus palabras: «Recorrí el mundo...; y de ahí salí al íntimo retiro de mi memoria... Muchas veces hago esto que me deleita; y pasando de las acciones que son necesarias..., encuentro el refugio en este verdadero placer... Ni en todas estas cosas que voy recorriendo con tu ayuda, hallo lugar seguro sino en Ti, donde quedan recogidas todas mis potencias, sin que de Ti se aparte algo de mí» (1).

Este recogimiento de las potencias del alma, ¿qué es, sino la contemplación ordinaria buscada con la propia industria? Y después añade el Santo (2): «A veces me introduces, Señor, en una morada donde siento muy en

sibi anima sileat...; sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus...; si continuetur hoc, ut subtrahantur aliae visiones..., et haec una rapiat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae cui suspiravimus...; nonne hoc est *intra in gaudium Domini tui?* (Migne, P. L., t. 32, col. 774-5).

(1) «Lustravi mundum... Inde egressus sum in recessus memoriae meae... Nec ego ipse cum haec agerem, id est vis mea qua id agebam... Et saepe istud facio; hoc me delectat; et ab actionibus necessitatis... ad istam voluptatem refugio... Neque in his omnibus quae percurro consulens te, invenio tutum locum nisi in te, quo colligantur sparsa mea, nec a te quidquam recedat ex me». (Ibid., col. 806-7).

(2) Ibid. «... Nescio quid erit quod vita ista non erit».

lo íntimo un gran afecto inusitado con una inefable dulcedumbre, la cual, si se aumenta, no sé en qué parará si no es esa misma vida».

He aquí claramente bosquejada en dos palabras la contemplación estrictamente mística.

Cuando el santo Doctor es levantado a ella, no siempre goza de la que llaman los místicos positiva, sino que es favorecido por Dios de la negativa que suele ser más alta e inefable; y a propósito de ésta, escribe: «Si no puedes comprender lo que es Dios, no te parezca poco saber lo que no es..., somos pequeños: os declaro lo que no es Dios; no pretendo decir lo que es... *Arroja en Dios tu cuidado, y Él te alimentará*» (1).

Por este camino, según el Santo, va el hombre haciéndose espiritual, y así consigue la verdadera sabiduría; pero ¿cuál sea esta? Aquella de que hablaba el Apóstol: *Sapientiam loquimur inter perfectos* (I Cor. II, 6). «... El hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios...; pero sí las conoce el hombre espiritual... cuando llega a la inteligencia certísima de la mente» (2), es decir, la contemplación perfecta.

No es, pues, posible dudar que San Agustín tenga ante su alma las excelencias de la contemplación eminente; y así no es extraño que recogiera más que ninguno de los Padres las tradiciones acerca de la oración contemplativa que sorprende con luz divina en las Epístolas de San Pablo, y considera como el don mayor y

(1) *Trac. XXIII in Joann.*, cap. V, P. L. Migne, tom. 35, col. 1587-8. Lo mismo repite después col. 1589-90.

(2) *Ibid.*, *Trac. CII in Joann.*, col. 1897-8.

más eficaz a que el hombre puede aspirar en esta vida, bien que presuponga la debida preparación.

Estos y otros inefables misterios de amor declara el Santo en varias de sus obras, cuyos admirables trozos se omiten para evitar prolijidad; y lo mismo se dice respecto de la unión extática y de la intuición clara y confusa, de las cuales trata el Santo en el libro *De Genesi ad litteram*.

§ II

LLEGAN A LA CONTEMPLACIÓN DE ESTA VIDA LOS QUE CON PERSEVERANCIA TRABAJAN POR CONSEGUIRLA, AUNQUE SEAN LOS ÚLTIMOS; Y SON PRIVADOS DE ELLA LOS SABIOS QUE LA RECHAZAN.

«Algunos, enseña el Santo, aun de los últimos, con tal que perseveren en alto grado caminando por las vías de la fe, llegan a la feliz contemplación; y en cambio otros, por más que sepan lo que es la Esencia invisible, y cuál es el camino que a ella conduce, pero que la juzgan insensata, rehusando por tanto penetrar en lo interior de esa morada; al fin no pueden llegar» (1).

No deja el Santo de enseñar alguna vez en sus

(1) «Nam quidam etiam minimi (non dicit *omnes*; nec sapientiores) et tamen in via fidel perseverantissime gradientes, ad illam beatissimam contemplationem perveniunt; quidam vero quid sit natura invisibilis..., utcumque jam scientes et viam quae ducit ad tantae beatitudinis mansionem, quoniam stulta illis videtur..., temere recusantes, ad quietis ipsius penetrare, cujus jam luce mens eorum velut in longinqua radiante perstringitur, pervenire non possunt» (*Epistolarum* clas. II, t. 33, col. 454).

obras que la contemplación no es para todos; pero estas palabras, como las de otros muchos Santos Padres, hay que interpretarlas como es justo, atendiendo al sentido claro y terminante que a no dudar tienen otras muchas sentencias del santo Doctor; y ese sentido ¿cuál será?, ¿será que según la Providencia ordinaria de Dios, sujeta, como se ha dicho muchas veces, a ciertas excepciones por causas que sólo Dios podrá apreciar, el que remueva obstáculos gozará de la contemplación, así como por el contrario no la recibirán los que cierren su corazón a un don tan excelso, ya porque se juzgan en buen estado para salvarse y perfeccionarse sin ella, ya porque no la consideran en modo alguno como el gran medio providencial para la perfección?

Y por último, es de considerar cómo San Agustín, lejos de tener por peligroso el procedimiento de hablar de la contemplación para la perfección cristiana, la ensalza muchas veces ante sus oyentes sabios e ignorantes.

¿Será este argumento poderoso para que conozcamos cuán contrario es al espíritu de la Tradición católica el criterio estrecho de los que piensan ser propio de espíritus apocados y enfermizos tratar de la oración contemplativa para animar a los fieles bien dispuestos a que caminen por la senda de la perfección?

ARTÍCULO V

Julián Pomerio

§ I

EL VERDADERO AUTOR «DE VITA CONTEMPLATIVA». —
TRÁTASE EN ELLA DE LA CONTEMPLACIÓN PROPIA-
MENTE DICHA.

No debo pasar en silencio a este autor, notable por su obra *De Vita contemplativa*, atribuida antes por muchos a San Próspero de Aquitania, mas hoy ya comúnmente considerada como obra genuina de Julián Pomerio.

Para que esta obra sea testimonio de la doctrina tradicional, lo primero que hace falta saber es si en ella se trata de la contemplación propiamente dicha. Y así es, en efecto.

Véase ante todo cómo empieza: «La vida contemplativa, en la cual la criatura intelectual purificada de todo pecado y enteramente sanada ha de ver a su Criador, tomó el nombre de *contemplar*, esto es, *de ver*» (1).

Repárese ante todo que Pomerio prerrequiere para la vida contemplativa de que va a tratar, que preceda

(1) «Contemplativa vita in qua Creatorem suum creatura intellectualis ab omni peccato purgata atque ex omni parte sanata visura est, a *contemplando*, id est, videndo nomen accept». (Cap. I, libr. I; P. L. Migne, t. 59, col. 418 et seq.).

la purgación, en cuanto sea posible, completa; es así que la purgación entendida de esta manera no se requiere sino para la contemplación perfecta y estricta, luego de esta habla.

Debo, sin embargo, confesar que nuestro autor no se olvida en este Escrito de la contemplación feliz del cielo, en la cual emplea los cuatro primeros capítulos; pero hay que tener presente que eso no es sino para venir a declarar mejor lo que es la contemplación de la vida presente.

§ II

LA CONTEMPLACIÓN DE ORDINARIO ES PARA TODOS LOS QUE REMUEVEN OBSTÁCULOS

Para este fin titula el cap. 5.^o de este modo: *Quod contemptores praesentium etiam hic contemplativae vitae beatitudo delectet* (1).

He aquí cómo nuestro Doctor prueba su aserto: «No ensalcé la sublimidad de la vida contemplativa del cielo de tal suerte que negase que la vida contemplativa actual pudieran alcanzarla todos los despreciadores del mundo» (2).

Bien es verdad que este escritor exige muchas condiciones para que el don divino de la contemplación

(1) P. L. Migne, t. 59, col. 423.

(2) «Quapropter non sic contemplativae vitae sublimitatem in futuro, ubi perfectio perficienda est, praedicavi, ut in praesenti eam negarem posse ab omnibus mundi contemptoribus apprehendi». (Cap. VI, n. 1, ibid., col. 423).

pueda alcanzarse, v. gr.: «que uno aspire a ella con toda devoción: que encendido en su deseo desprecie los alhagos de la vida presente, y suspire por las cosas divinas considerando las futuras promesas, para que se haga fuerte y no se deje enredar y cautivar en el torbellino de la tierra» (1).

«Pero si consideramos, añade, la sentencia de San Pablo con que distingue la ciencia contemplativa de acá y la futura de la gloria (*I Cor.* XIII, 9), ni podemos ni debemos comparar una con otra...; y así lo que ahora en parte sentimos, entonces veremos perfectamente cuando hayamos llegado a la plenitud de la contemplación divina» (2).

Mas porque ahora la luz de la contemplación no sea del todo perfecta, no desesperemos: «Con la ayuda del Criador, que hizo el alma humana a su imagen, procura también aquí contemplar a Dios de un modo inteligible a través de la fe, para que puedas verle en toda plenitud cara a cara en el cielo».

«Así, pues, a todos los que quisieren de verdad y con el auxilio de Dios pudieren, hay que exhortarles a la vida contemplativa, de tal suerte que no olviden que la plenitud y perfección de la contemplación está reservada para la vida futura» (3).

Entretanto, por lo que toca a la vida presente, «el que desee la vida contemplativa acérquese a su Criador para que sea su corazón iluminado; y sírvale con vigilancia, deséele continuamente, por su amor rehuya todo lo que de Él pueda apartarle, entréguese a las sagra-

(1) P. L. Migne, t. 59, col. 423.

(2) Ibid. et col. 424.

(3) Ibid.

das meditaciones de las divinas Escrituras..., ame el ocio santo..., levántese siempre a lo alto de la divina contemplación (1).

§ III

CARÁCTER ESPECIAL «DE VITA CONTEMPLATIVA»

Basta leer superficialmente esta obra, para echar de ver una diferencia notable entre la misma y las demás de los Santos Padres.

Diríase que la obra de Pomerio más bien pertenece al género didáctico, que al amplio y sublime en que acostumbran los Santos Padres y escritores eclesiásticos de aquellos siglos a derramar los tesoros de su inefable sabiduría.

Mas no se crea por esto que Pomerio va en zaga por su precisión y exactitud a la soberana elocuencia de los grandes doctores; antes parece queda el entendimiento de quien ávidamente busca la verdad de la contemplación, tan íntimamente convencido de la doctrina que enseña, que no parece haber entonces necesidad de acudir a nuevas fuentes para que se vea con qué perfección se conocía entonces la contemplación.

Más aún: Julián Pomerio si es que no resuelve apodícticamente ciertos puntos concernientes a la necesidad de la contemplación en general, y especialmente para los sacerdotes y demás superiores religiosos y eclesiásticos, a lo menos presenta la base sobre la cual haya

(1) Migne, P. L., t. 59, col. 424.

podido después levantarse el edificio de nuevas disquisiciones en asunto tan importante como es el de los medios para sostener el espíritu de los operarios evangélicos.

Bien lo conoció así el P. Le Gaudier, de la Compañía de Jesús, que en su obra *De Perfectione vitae spiritualis*, para explicar la naturaleza de la contemplación, lo que es según él la contemplación afectiva y la operativa, y cuál de estas dos sirve principalmente para que el ejercicio de la vida mixta sea como debe ser y produzca los opimos frutos deseados; después de apoyarse, como es justo, en los documentos fundamentales del libro eximio de los Ejercicios de San Ignacio, y en los que suministran los demás Santos; acude para los puntos más difíciles al libro *De Vita contemplativa*, que, como otros críticos de entonces, equivocadamente atribuye a San Próspero.

Baste por ahora esta indicación, para regocijarnos una vez más con las luminosas huellas de la tradición que aparecen en la obra de Pomerio acerca de la Mística a fines del siglo v (1).

ARTÍCULO VI

San Gregorio el Grande, su Mística e influencia en la Iglesia

Inoportuno por demás sería trazar aquí la historia

(1) Entiéndase bien que no es nuestro ánimo encomiar las demás doctrinas que este autor hubiere profesado en cualquiera otra de sus obras: atendemos al asunto presente y a la obra alegada, prescindiendo de todo lo demás que escribió.

de las devastaciones de los bárbaros del Norte en Europa, para que se pueda conocer la gran influencia de San Gregorio Magno en aquella época.

Baste decir que este gran Papa fué en los siglos vi y vii como la estrella radiante, como el centro de la civilización, la salvaguardia de la justicia, el dique contra la barbarie, según antes lo había sido San León el Grande (aunque conforme a su peculiar genio y a las tendencias de su espíritu), el órgano de la divina verdad, por nadie entonces interpretado y comprendido tanto como por los sabios y santos obispos que formaron la memorable escuela sevillana, fundada por San Leandro y San Isidoro.

Recojamos, pues, de las obras de San Gregorio el Grande, los puntos principales atinentes a nuestra demostración.

§ I

EL PLAN DIVINO ACERCA DE LA CONTEMPLACIÓN COMO MEDIO PARA LA VIDA PERFECTA

«La santa Iglesia mientras milita en esta vida corruptible, dice el santo Doctor, no cesa de llorar los daños de su inconstancia. Porque para esto había sido criado el hombre: para que, con alma firme y estable, se refugiase en el alcázar de la contemplación, y así no declinase del amor de su Criador. Mas porque se apartó de ese primitivo ejercicio de la contemplación, que da estabilidad, cayó pronto del amor de Dios en el amor de sí mismo. Por lo tanto, ahora, cuando no está fijo en la solidez de su condición, varía siempre en el

movimiento de su deseo, de suerte que si quiere sosegar, le sobreviene la acción, y cuando está ocupado desea el descanso. ¡Castigo del primer pecado! Abandonando al principio de su ser la contemplación de Dios, perdió la fortaleza y la constancia... La santa Iglesia (conocedora del divino plan) para remedio de tanto mal, contempla en sus escogidos cada día el revuelto curso de las cosas exteriores, y por eso con intención solícita fija el pie en los secretos íntimos (de la verdad)» (1).

Y si la contemplación es parte del plan divino, hacen muy mal en murmurar contra los que en ella se ejercitan, los impíos, los herejes y cuantos no la experimentan (2).

Para desenvolver más y más este divino plan, el Santo nos presenta el siguiente párrafo que copian casi todos los tratadistas de la contemplación: «La gracia de la contemplación no es que se dé a los más altos, y se niegue a los más pequeños (por ser unos y otros lo que son); lo que hay es que muchas veces la reciben los más grandes, muchas los más pequeños, y no pocas los que parecen estar de ella más apartados, y hasta a veces los casados» (3).

Estas frases y alguna otra del Santo, hemos de procurar entenderlas bien, para conocer algo el plan divino; pero no lo conseguiremos si el mismo gran Doctor no nos lo explica, pues de lo contrario fácil será que cada uno se deje llevar del criterio previo

(1) Ibid., cols. 813 et 816; Migne, t. 75; *Moral*, l. 8.º, c. 10.

(2) Ibid., col. 1002, cap. 30, n. 35.

(3) *Homil. V in Ezechiel*, libr. II, t. 76, Migne, col. 996.

que se haya formado acerca de este punto trascendental.

Felizmente las palabras que siguen nos ponen fuera de toda duda. «Si, pues, dice, no hay entre los fieles oficio alguno (o estado) excluido de la contemplación, hay que venir a parar en que *todo aquel* que tiene el corazón dentro (es decir, todo el que guarda su corazón en lo interior, sea grande, sea pequeño, ignorante o sabio), puede ser ilustrado con la luz de la contemplación...» (1). Como si dijera: una cosa hace falta para ello: guardar puro interiormente el corazón todo; el que esto hace, por ley general de la Providencia, será contemplativo, en mayor o en menor grado.

§ II

LA CONTEMPLACIÓN ES PARTE ESENCIAL DEL PLAN DIVINO DE LA SANTIFICACIÓN, SEGÚN SAN GREGORIO

Lo dicho en el § anterior nos da la clave para resolver el punto presente. A la verdad, si la contemplación por ley general se concede a los que se purifican y remueven obstáculos, cualesquiera que sean, grandes o pequeños, es claro que la contemplación forma parte esencial del plan divino de la misma santificación.

Y por esto, fuerza es confesarlo, según San Gregorio el que se prepara para ello removiendo obstáculos, aunque sin mérito de justicia, por ley ordinaria recibe el don de contemplación.

(1) Migne, t. 76, col. 996.

Y como ésta es la Providencia ordinaria que Dios suele seguir en la santificación de los fieles, he ahí porqué el santo Doctor nos presenta la contemplación como el tercer grado para la perfección.

Y tanto más parece razonable y fundada esta interpretación del Santo, cuanto que la contemplación mística, si bien no es complemento y absolutamente necesaria para la santificación de alguno en particular, forma, no obstante, parte esencial del plan divino para la santificación de la Iglesia universal.

El santo Doctor, fijo en esta grandiosa doctrina y abarcándola en toda su extensión, nos presenta los grados por donde la Iglesia y sus miembros vivos por la gracia se van por ley ordinaria santificando.

En efecto, declara que los Proverbios, el Eclesiastés y el sagrado Cántico nos enseñan las tres etapas de la santificación, es a saber: regular y moderar las costumbres, mirar todo lo presente como si no fuera, y por fin contemplar con mirada pura las cosas interiores y celestiales.

Y para desenvolver este su admirable plan de interpretación, primero aplica el sagrado Cántico a toda la Iglesia, y después proporcionalmente a cada una de las almas. Por eso dice: «Lo que generalmente hemos antes expuesto de toda la Iglesia, ahora sintámoslo especialmente de cada alma...» (1).

Y en este sentido dice el Santo después: «la Iglesia de Dios es como una casa regia, y tiene puerta, tiene subida, tiene lugar de refección, tiene dormitorios. Todo el que posee la fe, ya entró en ella...; el que

(1) *Exposit. super. Cantic.*, cap. I, n. 3, col. 479.

espera, ha ido subiendo...; el que tiene caridad, va caminando al lugar de la refección..., el que contempla, entra en el lugar del descanso...» (1).

Es muy de notar cómo a raíz de esta exposición San Gregorio recomienda con grande encarecimiento la humildad. Todavía más: nótese que esa humildad la inculca el Santo, principalmente a los contemplativos, dándoles a entender que vale más para la perfección humildad sin contemplación que contemplación sin humildad (2); si bien enseña después que la contemplación es camino para alcanzar esta fundamental virtud

Lo que más admira en este gran Doctor es la delicadeza y discreción con que declina las exageraciones. La contemplación no se puede merecer. Prueba de ello es que claramente enseña esta verdad fundamental cuando dice: «No podemos ser admitidos a recibir las claridades (de la contemplación) cuando queremos, sino cuando por la divina dignación somos favorecidos... El que dé la luz interna, no es cosa que depende de nuestro conato y empeño, sino de la divina dignación. Muchas veces con porfiado silencio rogamus nos conceda la gloria de la luz interna..., y no merecemos se nos reciba en aquella región de suave amenidad. Otras no lo pedimos, y la divina gracia nos previene..., nos arrebatada a los misterios celestiales...» (3).

Tan clara es la presente verdad y tan unánimemente

(1) *Exposit. super. Cantic.*, cap. I, n. 12, col. 483, P. L. Migne, t. 79.

(2) Véase el n. 16, col. 11.

(3) *Exposition. in I Reg.*, cap. 2, n. 5, col. 52. A este libro también le niegan algunos la genuinidad de San Gregorio: los críticos resolverán este punto. Felizmente hay muchos libros donde escoger, para que sepamos cómo pensó.

admitida por todos, que no juzgo conveniente copiar otras palabras del santo Doctor, en que afirma que la contemplación es pura gracia. Tal es según el Santo el plan divino acerca de la vida contemplativa.

§ III

EL ORDEN DE LA VIDA PERFECTA

La razón fundamental de lo expuesto anteriormente, según San Gregorio es lo que ahora pretendemos exponer. Oigamos al Santo: «A todo el que ya dilata el alma por medio de las obras santas, no le resta sino que se extienda hasta el deseo secreto de la íntima contemplación. No hay predicador perfecto que por la contemplación desdeñe la acción, o que a la acción posponga la contemplación...» (1). «Todo el que se ha ofrecido a sí mismo en sacrificio a Dios, si desea lo perfecto, es necesario que procure extenderse no sólo a la anchura de la acción, sino también a las cumbres de la contemplación» (2).

Para entender de raíz esta verdad, aprendámoslo del Santo, tal como se dignó enseñárnoslo en su *Exposición* ya alegada del sagrado *Cantar de los Cantares*; pues no podemos menos de inclinarnos a creer que es obra de San Gregorio, en vista de los argumentos que críticos notables han alegado (3), en conformidad

(1) *Moral.* in c. V Job; Migne P. L., t. 75, col. 760.

(2) *Ibid.*, col. 761.

(3) Cf. Mig. P. L., t. 79, cols. 467-472.

con los Doctores de la Edad media, más célebres por su sabiduría y santidad.

«Los antiguos, escribe, dijeron que son tres los órdenes de la vida: moral, natural y contemplativa, a las cuales llamaron los Griegos ética, física y teórica. En los *Proverbios* se enseña la vida *moral...*; en el *Eclesiastés* la *natural...*; en el *Cantar de los Cantares* la *contemplativa...* En este libro se introducen cuatro (clases de) personas. El esposo y la esposa..., las jovencitas compañeras de la esposa y los que acompañan al esposo. El esposo es el Señor; la esposa es la misma Iglesia perfecta; las jóvenes compañeras de la esposa son las almas que comienzan..., los que acompañan al esposo son o los ángeles o los varones perfectos» (1).

Es de notar cuánto encarece el Santo la necesidad de poseer ya de algún modo la perfección para llegar a tomar parte en estos purísimos goces del sagrado Cántico, pues dice que si en los otros Cánticos, de que allí hace mención, se encarece la necesidad de la purificación para alcanzar las virtudes..., mas por este «cada uno de los que toman parte (en la solemnidad de las bodas) es enriquecido (en alto grado de perfección) con esas mismas virtudes hasta poseer la unión con Dios» (2). Y por eso dice más adelante que el ósculo que pide la esposa es la misma perfección de la paz interna (tan preciosa de suyo que) si una vez la alcanzamos, ya (en esta vida) nada resta que podamos desear...» (3).

(1) In Proaemio, col. 476-7.

(2) Ibid., col. 476.

(3) Ibid., col. 481.

Y no vaya a creerse que sólo en este libro se encuentra tan admirable doctrina. He aquí lo que se lee en otro libro del Santo, y por todos tenido como genuino: «Cuando se ha alcanzado la perfección de la obra, se llega a la contemplación: *percepta namque perfectione operis, ad contemplationem venit*» (1).

§ IV

CELESTIAL SABIDURÍA DEL SANTO EN LA MANERA PRUDENTE DE ACONSEJAR A LOS PREDICADORES QUE PROCUREN SER CONTEMPLATIVOS.—ARMONÍA ENTRE LA CONTEMPLACIÓN Y LA VIDA ACTIVA.

En varios trozos de sus obras trata San Gregorio de las disposiciones con que el cristiano ferviente ha de aspirar a la contemplación; pero dejando a un lado lo que es doctrina vulgarmente enseñada por todos y para toda clase de personas, bastará fijarnos en lo que enseña acerca de los ministros del Santuario y especialmente los predicadores de la divina palabra.

«Todo el que ha domado la carne, resta que se ejercite en la vida activa, y después, que ensanche sus deseos para llegar hasta los arcanos de la íntima contemplación. Porque no es perfecto predicador el que por el deseo de la contemplación, desdeña lo que debe obrar exteriormente, así como no lo es tampoco el que por el empeño de trabajar exteriormente pospone la contem-

(1) *Moral. in Job*, l. XXII, cap. XXI, v. 50; Mig. P. L., t. 76, col. 244.

plación... Todo perfecto predicador puesto al amparo de la buena acción y a la sombra benéfica de la contemplación, sustrae su alma a la influencia y a los deseos de la vida presente, a fin de que se haga como insensible e inaccesible a la concupiscencia carnal bajo el amparo de la vida activa y de la contemplativa...

Por esto nuestro divino Redentor durante el día hacía milagros en las ciudades, y después pernoctaba en oración allá en el monte; con lo cual se da a entender a los predicadores perfectos que no han de abandonar enteramente la vida activa por la contemplación, ni han de dejar los gozos de la contemplación por la demasiada actividad; sino que han de beber en la quietud de la contemplación lo que después derramen ocupados en la comunicación con los prójimos... Así, pues, el que desee poseer la caridad perfecta, ha de aspirar no sólo a ensanchar su actividad, sino también a las cumbres de la contemplación» (1).

«El alma santa, dice, cuanto más alto eleva su vuelo a la divina contemplación, tanto devotamente se entrega a la santa actividad... La perfección consiste en armonizar la vida de tal suerte que, lejos de haber choque entre las dos vidas (activa y contemplativa), se atienda con discreción a la indigencia de la obra y al conato y deseo de la contemplación. Y se poseen ambas en paz, cuando las horas destinadas a la obra no se emplean en la contemplación, y los ocios de la contemplación no se perturban pensando en las obras exteriores» (2).

(1) *Moral.*, lib. VI, in cap. V, v. 56, col. 761.

(2) In *1.ºm Regum*, cap. II, v. 4 et 5, n. 10, Migne, t. 79, col. 56.

Esta es la prudencia del operario evangélico. Salir de este justo medio es pervertir el orden de la Providencia, como lo explica San Gregorio, interpretando la sublime doctrina que se encierra bajo la letra en que se refiere la historia de las dos esposas de Elcana, Ana y Fennena. Oigámosle.

«Ana es afligida por su émula, cuando el deseo inmoderado de la actividad exterior turba el reposo de Ana, es decir, de la interna contemplación. Queda afligida Ana, en la cual se representa la contemplación, cuando se la pospone a la acción, siendo como es ella más noble y excelente; y experimenta vehemente ansiedad porque la contemplación del alma escogida se angustia, cuando el que desea subir a la contemplación de las cosas altas, se dilata en las obras de la vida activa» (1).

Conforme a esta hermosa doctrina, tan en armonía con lo que puede experimentar en sí quien tema el peligro de la disipación, dice en otra parte: «El predicador es Rey, porque posee las alturas sublimes del orden y la dignidad del gran trato y comunicación con Dios. Se dice también Rey, porque está en posesión de la fuerza de la autoridad (2).

Esta vida del predicador sagrado exige grande actividad, y por lo mismo ocurre preguntar: ¿quiénes en sentir de San Gregorio hacen más fruto en las almas, los contemplativos o los que no lo son? San Gregorio contesta: «En la misma vida activa son también los primeros, los que después pasan al secreto de la contem-

(1) In 1.^{um} Regum, cap. II, v. 6, n. 11, *ibid*.

(2) Libr. V in 1.^{um} Reg., cap. IV, n. 67, col. 400.

plación... La vida activa comprende a todos, la contemplación declina las miradas de todos, para que pueda unirse a las cosas celestiales... Algunos aman la hermosura de la vida contemplativa, y, sin embargo, jamás se les permite alcanzarla». ¿Y porqué? El Santo lo enseña: «Algunos, dice, cuando toman a su cargo la vida de regir las almas piensan que de tal modo han de cuidar de los otros, que pueden prescindir de sí..., y por este camino no encuentran en la prelación el descanso que anhelaban. Y sucede más: que, no pudiendo impetrar del Señor la causa de tanta pureza, hasta temen el castigo, como si hubieran incurrido en la ira del Señor» (1).

«El predicador de la Iglesia (representado en Samuel) todo lo que propone a los oyentes para su rectitud, lo ha de sacar de los ejemplos de los santos, de la sagrada Escritura, o de la manifestación de la contemplación interna. El que tiene las dos primeras cualidades, y carece de la contemplación, ya no será perfecto en el orden de la predicación... Cuando por medio del estudio se apoyare en la erudición de la sagrada Escritura, es de todo punto indispensable que con pureza de alma conozca por la contemplación lo que ha de preparar para proponerlo al pueblo» (2).

Palabras admirables llenas de profundo sentido, y dignas de consideración de parte de los que tienen por su vocación que consagrarse a la vida apostólica; principalmente en las épocas de gran libertinaje y desenfreno.

(1) Libr. V in 1.^{um} Reg., col. 402.

(2) Ibid., libr. III, cap. V, n. 30, col. 216.

Esta doctrina la enseña también el santo Doctor en su *Regla pastoral*, de cuya genuinidad nadie puede dudar. Baste alegar alguna sentencia: «El Rector, enseña en el epígrafe del c. v, part. II, (es decir, el que tiene el deber de mirar por las almas), sea muy accesible a todos por la compasión, y se levante sobre todos en la contemplación... Por la alteza de la contemplación se levante sobre sí mismo deseando las cosas invisibles, y no desprecie las miserias de los prójimos...» (1).

ARTÍCULO VII

San Beda el Venerable, monje benedictino

§ I

CONFIANZA QUE DEBE ABRIGAR DE QUE ALCANZARÁ
LA CONTEMPLACIÓN EL QUE SE PREPARE CONVE-
NIENTEMENTE.

Es grande la autoridad de este Santo, no sólo por su acendrada piedad y vasta erudición, sino también por haber sido sus obras el reflejo de los Padres que le precedieron, y principalmente acerca de la vida interior.

En sus homilías con frecuencia menciona la contemplación como medio para que el alma de una parte se esfuerce a sobrellevar las tribulaciones de la presente vida, y de otra se levante a suspirar por la futura gloria.

(1) *Regul. pastoralis*, part. II, c. 5; Migne P. L., t. 77, col. 32.

Por esto dice que «el Espíritu Santo a los justos no sólo concede el descanso perfecto en la gloria venidera, sino que también al presente derrama sobre ellos grandísima consolación, cuando enciende sus almas con el fuego celeste de la caridad... Y esta es cabalmente la verdadera, diré más, la única felicidad de las almas en la vida presente: henchirse del amor divino, despreciar lo próspero y adverso de acá bajo... La verdad es, añade, que todos los que inspirados por el divino Espíritu, llevaren sobre sí el yugo suavísimo del Señor..., gozarán al presente de cierta imagen de la futura gloria..., cuando apartados con toda su alma del ruido del mundo, gocen del continuo recuerdo del divino rostro, y anhelan alcanzar la perfecta contemplación...» (1).

Es digno también de mención lo que nuestro venerable Doctor había escrito en la homilía precedente, es a saber: que «los Apóstoles, una vez recibido el Espíritu Santo, tanto más altamente quedaron alejados y libres del recuerdo de las delicias terrenas, cuanto más perfectamente gozaban (en su contemplación) de la nueva suavidad de los bienes celestiales» (2).

Falta saber si, según este santo Doctor, los fieles que ahora se esfuercen aspirando humilde y ordenadamente a la contemplación, recibirán por lo regular el mismo don. Acerca de esto he aquí lo que él mismo dice poco después: «A ejemplo de los Apóstoles es preciso que nosotros ordenemos nuestra vida y costumbres... Que si seguimos sus huellas, a no dudar en la

(1) *Bedae vener. Opp.* Pars III, sect. I, Homiliae, lib. II. Homil. XI; Migne P. L., t. 94, cols. 196-7.

(2) *Ibid.*, homil. X, col. 188.

vida futura llegaremos a los mismos premios. Y para eso, hermanos míos, llevamos también ahora grabada en nosotros la bellísima imagen de la bienaventuranza futura, de la cual poco antes os he hablado» (1).

Los pasajes anteriores están tomados, como se ve de las homilías tenidas comúnmente por genuinas del Santo; y no menos se declara esta doctrina en las homilías tenidas comúnmente por los críticos como *apócrifas*; las cuales se contienen en el libro III de sus obras parenéticas.

§ II

SÍNTESIS DE LA DOCTRINA CONCERNIENTE A NUESTRO ASUNTO SEGÚN EL VENERABLE BEDA

Prescindiendo de los Escritos dudosos de este gran maestro, debemos fijarnos por lo menos en uno de los que todos los críticos admiten como genuinos suyos, y es el comentario que escribió sobre el sagrado *Cantar de los Cantares*.

En esta preciosa exposición se encuentra la síntesis de toda la doctrina atinente al punto que vamos estudiando. Veamos si es así. La primero que buscamos es por qué especie de oración se alcanza la vida perfecta.

Pues bien, sobre esto nuestro Doctor está terminante: a los que alcanzan esa perfección los llama montes, y en ese sentido interpreta el versículo: *ecce iste venit saliens in montibus*, etc.; a los cuales dice que visita el Señor con su gracia muy especial y los levanta

(1) Ibid., hom. IX, col. 189.

sobre los demás. A estos, significados, según él, por los valles, también afirma que los ayuda Dios con los dones de la fe y de su amor; pero a los primeros los fortalece de un modo más excelente..., esto es, por la dulzura de la contemplación (1).

Consecuencia de esto es que, según el Venerable Beda, la contemplación es el medio proporcionado a la alta perfección.

(1) Migne P. L., t. 91, col. 1108.

CAPÍTULO III

Reflexiones y consecuencias

De temer es que algunos juzguen por demasiado extensas las proporciones que hemos dado a la presente demostración. Bueno será contestar desde luego a los que así pensaren.

Por esta razón, antes de presentar la clave para entender las autoridades de los Santos Padres de la Iglesia, nos ha parecido conveniente hacer un poco de pausa para reflexionar por nuestra cuenta, y sacar las consecuencias que la criteriología teológica enseña.

§ I

EL HECHO TRADICIONAL

Si se leen con atención los testimonios antes alegados de los Padres griegos y latinos, lo primero que resalta es la importancia que dan a la contemplación, principalmente mística, como a medio potentísimo para alcanzar la perfección cristiana.

Y nótese que, para proceder así, no dejan de tropezar con grandes obstáculos. Póneseles por delante con frecuencia, según ellos mismos lo dicen claramente, la *disciplina del arcano*; y, sin embargo, persuadidos de la necesidad que tocaban ellos mismos de no esconder la margarita preciosa de la contemplación, la revelan en su pureza y grandiosidad, bien que con las precauciones debidas que la pongan a cubierto de toda irrisión o abuso por parte de los profanos. Así proceden guiados por la más delicada prudencia, sin declinar ni al extremo de los que tratan las cosas místicas sin el debido recato, ni al otro de enterrar el tesoro divino que nos restaura con plenitud por Cristo en el orden presente.

La segunda precaución que guardan en su sistema espiritualista, y esto a pesar de la tendencia, por todos reconocida, que se nota en la Iglesia griega al orden especulativo, es no proceder a la declaración de la *gnosis*, o sea, del conocimiento por excelencia de la moral sublime, sin dejar bien asentadas las bases de la purificación de los que han de ser iluminados y recibir la unión con Dios.

He aquí lo que podemos llamar el *procedimiento integral* del sistema pedagógico cristiano. Figúranse hoy algunos que se hacen invulnerables en sus ataques, ora positivos, ora negativos, contra la contemplación, agotando gran caudal de ingenio y de espíritu antiquetista, para demostrar en discursos y en libros la necesidad de la mortificación y de abrazarse con la cruz. Rebueno es eso, como decía en caso parecido Santa Teresa; pero el que ha de aspirar a la perfección con fundamento sólido, necesita saber más. La purificación

tiene varias etapas; y en cada una de ellas hay su fin próximo y sus medios proporcionados. Para que el cristiano se purifique en las primeras etapas saliendo del pecado y poniéndose en vías de salvarse, basta que se ocupe en meditar las verdades eternas y los misterios de la Religión, valiéndose del discurso y de su imaginación mediante la divina gracia. Mas cuando ya asegurado lo posible, en esa senda, suspira de verdad por la perfección, entonces se presenta un nuevo horizonte que es preciso conocer íntimamente.

Por consiguiente, hora es ya de que los que no saben más que hablar de cruz, sin dejar de hacerlo, también reflexionen si queda algo por hacer en el orden de otros medios próximos al fin que se pretende; y esos medios son los que, como hemos visto, sin cesar dan a conocer los Santos Padres al tratar de la contemplación principalmente mística, llegando algunos a decir, como el gran teólogo y poeta San Gregorio Nazianceno: «la contemplación es propia de los perfectos, la acción de los más» (1).

Para un buen sistema pedagógico del espíritu, bueno es dar a conocer el fin, pero no basta: preciso es ante todo exponer los medios; y esto es en lo que principalmente insistían los Padres griegos a pesar de su ingénilo, permítase la palabra, idealismo de raza y de escuelas. No se cansan de afirmar que la acción *πραξις* es propia de los más, del vulgo de los creyentes, así como la contemplación, la intuición, es propia de los que van anhelando la perfección.

(1) οψις τελειων εργόν η δε πλειονῶν. P. G. Migne, t. 37, col. 927.

La tercera enseñanza que sacamos del estudio de los Padres griegos, como nos lo hace observar San Gregorio Papa, es que al distinguir varias etapas en la vida espiritual, para la última, esto es, para la que pertenece a la perfección, reservan el conocimiento teórico, es decir, el *contemplativo*. De modo que, según ellos, en auxilio de la Ascética viene *la iluminación, el conocimiento especial, la inteligencia*.

¿Todo esto nos dará a conocer que la Mística es el coronamiento usual y ordinario de la vida espiritual?

Confieso que antes de beber en estas sagradas fuentes, cuantas veces puse empeño en conocer cómo muchos escritores espiritualistas, desde el siglo xvii acá, armonizaban las vías ascéticas con las vías místicas en su desenvolvimiento y perfección, siempre ví confusión y obscuridad que no he logrado desvanecer más que conforme a esta doctrina que aquí se expone. Para esos escritores la Ascética y la Mística son como dos focos de energía, cada uno de los cuales funcionase desde el principio hasta el fin independientemente del otro; a la manera de lo que sucedería en un centro fabril, donde el mismo que empezase a trabajar en los rudimentos del más tosco artefacto, con los mismos instrumentos continuase y prosiguiese hasta su más primorosa perfección. Ni más ni menos que si en una vasta fábrica para cada pieza que de ella saliese, el mismo aprendiz que trabajara en preparar la materia primitiva fuera subiendo por grados hasta el último límite de la perfección en elaborar esa misma pieza, y así de las demás. Ciertamente que los que discurren de esta manera no niegan que hay también elementos místicos

que por ventura intervienen con su energía en la obra de la santificación; pero estos otros elementos místicos, según ellos, no tienen su radio propio de acción, sino que aparecen como meteoros fugaces, a manera de cometas errantes cuyos movimientos no pueden apreciarse ni calcularse; y lo mismo pueden influir al principio como al fin de la perfección en cada uno de los cristianos.

En el espiritualismo de las almas a una cosa hay que atender sobre todo, por no decir únicamente, según la escuela que vamos estudiando: a desbastar, a sufrir, a trabajar en la acción con ayuda del discurso, y al rudo batallar contra las pasiones. No dicen, es verdad, como ciertos herejes, que son malos todos los consuelos en la oración; pero vienen, si bien se considera, casi a cerrarles la puerta; y hasta no se concibe bien cómo en su sentir se logrará obtener, según el orden regular, la dicha de obrar con facilidad apacible y con cierto deleite, es decir, tal como enseñan todos los grandes maestros que sucede cuando uno entra francamente por las vías de la perfección.

Los Padres griegos y los latinos van por otro camino. Según ellos, las primeras etapas, esto es, las de la conversión y purificación, las preside la Ascética. Al entrar en la vía iluminativa es de ver cómo al rudo batallar de la razón y del discurso sucede por grados la calma de la luz divina, hasta que en la unión con Dios apenas se oye más que el suspiro del alma abismada en penas interiores, o en el amor divino, o, lo que es más ordinario, en ambas cosas a la vez.

De consiguiente, ¿podrá decirse que el alma entonces, sólo goza sin experimentar pena alguna? De nin-

gún modo: vese el alma desmenuzar, y a la vez que oye el bramido de la tempestad de la carne que va perdiendo su esfera de acción, queda ella despojada de su natural modo de obrar por el raciocinio; siente más o menos facilidad y deleite en conformarse con la voluntad divina que es precisamente la señal que todos los maestros marcan para conocer la virtud perfecta. De no ser así, ¿cómo llegan a conseguirse esas notas características de la perfección cristiana?

No desconozco la objeción que con toda seguridad opondrán muchos a esta doctrina práctica y experimentada más o menos por todos; y quiero presentarla aquí en señal de imparcialidad, y hasta espero que su solución dará margen para explicar la doctrina ortodoxa con exclusión de los errores jansenistas. Téngase, sin embargo, en cuenta que aquí no diremos más que lo puramente preciso para desvanecer las nieblas que ofuscan a no pocos: la solución fundamental la iremos palpando en toda esta larga demostración de la doctrina tradicional que pretendemos poner en claro.

§ II

OBJECIÓN.—SOLUCIÓN

¿Cómo, se objetará, es posible que Dios en su Providencia haya establecido un plan de santificación en tales condiciones, que mientras el hombre no reciba más que las gracias comunes y ordinarias no tenga otro remedio que ir a vela y a remo, contra viento y marea, trabajando *sin facilidad*, sin la apacibilidad que lleva consigo el cumplimiento del deber, sin ese deleite

íntimo más o menos intenso que suavice las asperezas de la virtud y las impurezas de la triste realidad? Consentiremos de buen grado en que eso ocurra a los que practican de vez en cuando actos virtuosos, sin querer renunciar a la vida pecaminosa; pero que eso mismo pese sobre los que poseen la gracia y se abrazan más o menos con la virtud, sin que tal dificultad desaparezca mas que cuando a Dios gratuitamente le plazca si por ventura en algún tiempo así lo ordena, concediendo los dones que puede distribuir o no, y sin que por esto pueda ser acusado de injusto aceptador de personas; esto, repetimos, es lo que redundaría en desdoro de la Providencia.

Contestemos a este reparo, expuesto, como se ve, con la mayor fuerza que nos ha sido posible:

1.º Dios en su plan primitivo de la santificación del hombre estableció que éste, sin excepción, fuera perfecto y santo sin dificultad alguna, con la única condición de ser fiel a los divinos mandatos. Tal es la voz unánime de los Santos Padres y Doctores. Prueba clara de la amorosa Providencia divina para con todo el linaje humano, sin acepción de personas.

2.º En el estado presente del hombre caído y restaurado por Jesucristo, es doctrina católica contra los jansenistas que no es debido al hombre, aun justo, un estado exento de dificultades y asperezas que le sobrevengan, ya de la concupiscencia, ya de la ignorancia, y de otras muchas causas.

3.º Es un hecho evidente que en las primeras etapas de su conversión, el hombre, por ley ordinaria, está sujeto a esas dificultades que lleva consigo la virtud, aunque posea la gracia santificante.

4.º En todas estas fases de asperezas y dificultades mayores o menores, el justo cuenta siempre con las gracias actuales convenientes para el ejercicio de la virtud.

Hasta aquí todos los católicos estamos unánimes contra los iansenistas y otros herejes. Pero prosigamos la exposición, y veremos cómo viene la discrepancia.

5.º Dicen algunos católicos: nada tan constante como ser testigos, en causa propia y ajena, de las dificultades y amarguras que lleva consigo el ejercicio de la virtud en personas justas a quienes, según todas las señales, nada les falta para que con verdad pueda asegurarse, en lo que cabe, que se entregan generosamente a Dios, renunciando a cuanto el mundo ama y abraza; y lo más notable al caso presente, es que arrastran esa cadena de amarguras y dificultades hasta el último instante de su vida.

Mas aún, dicen los que así discurren: no deja de haber en gran número, sobre todo dentro del estado religioso, quienes sin gozar de los dones anejos a la contemplación entran por la senda escarpada de la perfección, arrostrando serenos y apacibles las dificultades que se ofrecen al paso; y con ánimo intrépido y generoso, cuando ven a otros siervos de Dios que son perfectos a medida de la contemplación, falta poco para que digan: «así cualquiera marcha veloz, y plegue a Dios que no sucumbáis enredados entre los laberintos de esa oración, que, si por ventura es fecunda, se presta a peligros de que nosotros estamos libres, nosotros a quienes Dios lleva como a fuertes, sin otras pensiones y adminículos que los supeditados del tesoro común y ordinario de la gracia, y siempre sabiendo con nues-

tra razón, iluminada por supuesto por la fe y la meditación, dónde y porqué ponemos el pie, libres de fanatismos y trampantojos. Que si ese otro orden de santificación por medio de los dones místicos, fuera tan fecundo y eficaz y necesario para la perfección, Dios sin duda lo hubiera incluido inflexiblemente dentro de los límites de su Providencia universal...

Nadie dirá que tenemos empeño en aminorar la fuerza de las dificultades precedentes, muchas de las cuales ni aun suelen ocurrirse a varios de los que por ventura no piensan como nosotros, porque juzgan como indiscutible su sistema, pero que ocurren tan pronto como se confronta esa opinión con las enseñanzas de los Santos, cuya luz salva y consuela. Conforme a ella, he aquí, pues, la solución que nos parece justa:

a) Es de notar, repitémoslo, que los Santos Padres griegos y latinos, tan pronto como ven que uno está más o menos purificado, y marcha resuelto por el camino de la virtud, ya dan con frecuencia como por supuesto que Dios le reserva el don de la contemplación. ¿Porqué, en vez de esto, no le enseñan a sufrir dificultades, que acaso en esta vida nunca cesarán, sin las suavidades del don místico?

b) Dícese también que se ve con frecuencia quienes se entregan del todo a Dios, sin experimentar, no obstante, mas que penas y amarguras dentro y fuera de la oración. Contestemos: esto puede suceder no en muchos y por providencia ordinaria, sino en algunos y por causas especiales. La prueba que de esta verdad nos suministre la experiencia a la vista está cuán difícil es alegarla, de tal suerte, que no pueda combatirse con la experiencia contraria. Sin embargo, bueno será

indicar, no a los que se hallen prevenidos contra la doctrina que defendemos, sino a los que de nuevo pretendan formar sobre esto su criterio, que es en gran manera consolador observar, principalmente dentro del estado religioso, que de las personas entregadas al servicio de Dios, fiel, generosa y universalmente, se ven muchas que tarde o temprano reciben la contemplación. Los límites de prudencia que nos hemos impuesto, nos vedan justificar más plenamente con ejemplos esta aseveración.

c) Nuestros contradictores desvirtúan este aserto, como ya se dijo, con que hay muchos que se entregan a Dios de veras sin gustar en su oración mas que sequedad y tinieblas. Pero bueno será hacerles ver con Santa Teresa (1), que no pocas veces nos lisonjamos de dársele a Dios todo de palabra, a condición de que nada nos falte, cayendo así torpemente en la más grosera de las ilusiones. Y por lo tanto no es de extrañar que Dios entonces por pura misericordia nos niegue sus consuelos, para que conozcamos nuestro extravío.

d) Los que juzgan aquel ejercicio de oración y de vida activa, en que va alumbrando la luz de la razón siquiera sea ilustrada con la antorcha de la fe, más propio de varones perfectos y más varonil y excelente que el ejercicio de la contemplación; éstos, digo, ¿profesarán doctrina que no cabe dentro del plan divino de la santificación de las almas?

Jesucristo estableció dentro del seno de su Iglesia

(1) De esta gran Doctora ya se tratará extensamente en su lugar.

los dones del Espíritu Santo. Por ellos, según todos los teólogos, el hombre se hace instrumento vivo capaz de ser movido sobrenaturalmente por el mismo Espíritu Santo a conocer, amar y obrar; y conoce y ama y obra bien, aunque no entienda con su razón, por más que sea ilustrada con la fe, porqué procede bien, si no es porque el alma experimenta que Dios la mueve en ese orden superior a todos nuestros discursos mezquinos. Necesita entonces el hombre la salvaguardia de la dirección y aun la de la Iglesia docente, para no degenerar en los fanatismos de Savonarola, por ejemplo; pero supuesta esta salvaguardia que el mismo Dios establece, ¿quién es capaz de enmendar el plan divino diciendo que alumbrá más y previene más contra la ilusión el discurso de nuestra pobre razón que la luz divina? Para dar gusto a estos hombres, en quienes el plan divino debiera caber todo entero dentro de su criterio menguado, ¿habrá que eliminar del orden de nuestra santificación los dones del Espíritu Santo, sólo porque de ese modo el hombre coopere con más conocimiento de sí a la obra de su perfección?

e) Más diremos: ese empeño de ponderar a todo trance las vías e influencia de la razón ilustrada por la fe, sobre todas las ventajas que suministra la influencia de los dones del Espíritu Santo; esto, asegurámoslo, arguye gran fondo de arrogancia y de soberbia, y a la vez un completo desconocimiento de la amorosa Providencia de Dios.

Téngase en cuenta que aquí no tratamos del auxilio que pueda venir de las gracias *gratis dadas*, y que obedeciendo al Apóstol no tenemos porqué despreciarlas, y cuando Dios las da, como haya humildad,

fiel es Dios para que el hombre no caiga en ilusión.

Aquí no tratamos sino de la contemplación mística, acto de las virtudes teologales e incompatible con el pecado mortal.

Ahora bien, esta divina luz, si hemos de atenernos al juicio de los doctores místicos, presupuesta una buena dirección, no se presta a peligros e ilusiones; y tiene la incomparable ventaja de que alumbra mucho más que la meditación. Esta verdad es patente de suyo y la comunica Dios pródigo y misericordioso, según su Providencia ordinaria, cuando llega el momento oportuno, a los que ya algún tanto purificados entran fielmente por las vías de la perfección.

f) Al oír nuestros contendientes que esto sucede *cuando el Señor ve llegado el momento oportuno*, podrán presentar, por más que no la hayan encontrado formulada, la siguiente objeción: ¿En qué quedamos? El conceder Dios los dones místicos al que con las debidas disposiciones y con la pureza conveniente anhela con seriedad la perfección, es o no es objeto de mérito? Si no lo es, ¿porqué tan pródigamente se promete? Si lo es, ¿porqué hay tantos que comúnmente dicen lo contrario? Y ¿porqué tantos otros no los alcanzan?—Respondamos:

α) Es cierto que según el común sentir de los doctores místicos la contemplación mística no se puede merecer *de condigno*.

β) Que no se merezca *de congruo*, parece que no puede sostenerse. Varios Doctores, como veremos, afirman que hay en las sagradas Letras cierta promesa de que Dios concederá la contemplación mística cuando el sujeto la pida con ciertas condiciones. Será difícil

investigar cuándo estas condiciones se cumplen; pero una vez cumplidas, v. gr., la purificación conveniente, la perseverancia y sobre todo la humildad, ¿la contemplación mística vendrá según el orden regular?

Decimos según el orden regular, para excluir el escollo en que pudiera alguno caer víctima de su entusiasmo. Y en ese caso, si Dios a uno en quien se cumplieran esas condiciones no concediera la contemplación, ¿será que Dios quiere perfeccionarle por los medios comunes?

No se olvide lo que atestigua la historia y puede verse en las biografías de los Santos: que los grandes siervos de Dios suelen tener que arrostrar dificultades mucho mayores que las almas ordinarias; y así se entenderá en su verdadero valor la observación precedente.

Ahora, si atendemos a lo que suele suceder, y suponiendo lo antes expuesto, ¿quién será capaz de probar que no se merece muchas veces *de congruo* la contemplación mística?

Es innegable que así y todo subsisten oscuridades y misterios; pero también es cierto, como probaremos a su tiempo, que estas oscuridades no son privativas de la gracia de la contemplación, sino que se extienden a todo el campo teológico de la distribución de las gracias sublimes y eminentes: que tales pueden y deben considerarse otras muchas fuera del orden místico, como es manifiesto.

γ) Venimos, pues, a parar en que de un modo o de otro, supuestas tales o cuales condiciones, Dios concederá ciertos dones especiales por los que se suavizarán las grandes dificultades y se dulcificarán las grandes amarguras que en pos de sí lleva la virtud de los per-

fectos. Cuáles sean esos dones el lector discreto juzgará.

De no ser así, ¿cómo se explica que los Santos Padres y tantos doctores católicos, como lo hemos demostrado ya y lo demostraremos aún más en adelante, llamen a la contemplación mística la oración propia de los perfectos? De otro modo, ¿no es cierto que no parecería bien ordenado (y perdónese esta frase), el plan divino de la santificación?

Todos reconocen que la oración es medio necesario para la virtud; por consiguiente, a mayor virtud mayor oración. Y no se diga que puede uno orar más perfectamente en el orden moral que otro que ore con mayor perfección física, pero no con tanto amor. Esto bien puede ser por lo que se refiere al hombre y en algún caso aislado; pero si atendemos al orden divino, parece que Dios en su alta sabiduría no habrá dejado de establecer que acerca de la oración vayan a una y en perfecta armonía la perfección moral y la perfección que podemos llamar *suprapsicológica* de la oración o de la contemplación.

En el orden divino cabe bien que derrame sombras el hombre con su intervención; lo que no puede admitirse es que, por lo que a Dios toca, sin caer en el optimismo, deje de brillar la armonía entre la naturaleza y la gracia, la perfección física y la moral de la oración, como afirman los teólogos unánimemente al estudiar la esencia de la gracia santificante.

δ) No debe ser obstáculo para que se admita esta doctrina, el que, a medida que el hombre se hace instrumento vivo del Espíritu Santo en la contemplación, tanto más queda reducido al silencio y como eclipsado el

discurso, y menos trabaja y coopera por sí misma la humana energía (1), en la grande obra de su divinización.

Jamás debe olvidarse que a medida que el hombre se perfecciona en su contemplación, tanto más su energía queda sublimada y ennoblecida. Por la razón y el discurso ocupamos el último rango de los seres inteligentes; por la inteligencia mística el hombre se parece mucho a los ángeles y a Dios. Queda, es verdad, su potencia intelectual atónita ante la Majestad divina, y como esclava de su inefable Grandeza; pero ya es hora de que el hombre entienda que se degrada cuando petulante hace pinitos para asemejarse a los racionalistas. Su libre cooperación a la gracia nunca sube más de punto que cuando cede como a la necesidad moral de rendirse a Dios para que *Él sea todo en todas las cosas*. Querer extremar los sistemas teológicos que se esfuerzan noblemente por armonizar la gracia con la libertad, hasta el punto de exagerar la importancia de la razón frente a la luz mística, y la de nuestra cooperación frente a las influencias de la gracia; es dar armas, exagerando las fuerzas del hombre, a los enemigos de la verdad religiosa en el orden de la gracia.

No se juzgue fuera de propósito la excursión, a primera vista larga, que nos hemos permitido para venir a parar a nuestro asunto de cómo lograremos poseer las propiedades que según todos los maestros acom-

(1) Una comparación sencilla aclarará este pensamiento. El experto aviador salva repentinamente grandes espacios, y no necesita para eso trepar acá y allá por montes y valles: lo que hace es dirigir con su inteligencia el potente aparato, y así vuela vertiginoso por los aires aumentando su energía motriz, a medida que decrece y aun se paraliza el movimiento de los músculos propios de la personal locomoción.

pañan a la perfección cristiana, es a saber: facilidad, prontitud, y mayor o menor delectación en el bien obrar.

§ III

SÍNTESIS ACERCA DE LA IMPORTANCIA DE LA CONTEMPLACIÓN. — MEDIOS ESTABLECIDOS POR DIOS PARA ALCANZAR FACILIDAD Y SUAVIDAD EN EL EJERCICIO DE LA VIRTUD PERFECTA.

El hombre se perdió por declararse independiente de Dios, abusando de su razón y libertad, y renunciando por esa senda a la suavidad e inefable deleite que el Señor había puesto en su contemplación. Justo es, pues, que el hombre no recobre esa misma facilidad y delectación mientras no caiga para dicha suya rendido en las manos de Dios, entrando en la que llaman los Santos bienaventuranza incoada de la vida presente, y que consiste en la contemplación, como lo vislumbraron hasta los mismos filósofos gentiles más conspicuos, Platon y Aristóteles.

Fuera de ese paraíso puede el hombre en absoluto perfeccionarse, pero entre el fragor de las dificultades y tormentas. Dentro de él brama al presente con más furia el huracán de las borrascas, porque el don místico ahora, sin una excepción siquiera, no se concede más que en cuanto es compatible con los tristes desamparos de esta vida. Pero Jesús se hace sentir más o menos, cuando llega el momento oportuno, de quien renuncia a todo humano consuelo, y después de haberse abrazado con la abnegación y mortificación.

Así, pues, conforme a lo expuesto anteriormente, cuando la divina luz brilla, todo hasta la cumbre de la perfección se hace llevadero, suave y deleitoso en lo íntimo del alma, aun cuando por fuera se desencadenen tempestades horrendas. He aquí el orden que parece haber establecido el Señor, y que los Santos Padres nos testifican.

Si Dios hace resplandecer los rayos de su Providencia extraordinaria, tanto para la conversión como para la alta perfección de un predestinado, se verifica el milagro de la gracia. San Pablo es el más clásico ejemplar de esta divina maravilla; y lo es abrumándole bajo el peso de sus dones, no sólo para convertirle, sino para santificarle en sumo grado. Es que el matutino despertar de esta grande alma a la luz de la gracia, no se verifica rompiendo trabajosamente las ligaduras del pecado: siempre es el fulgor de la contemplación el que va marcando su derrotero. Dios se encarga de *abofetear* su espíritu, permitiendo que el poder infernal le tienta de un modo pavoroso, cuando vaya de cumbre en cumbre, gozando de carismas celestiales; pero siempre es la plenitud de la contemplación la que le fortalece. Este privilegio le gozan pocos.

Pero si atendemos a la Providencia ordinaria tal como los Santos Padres nos la dan a conocer, el ascetismo puro va en las primeras etapas sostenido por la gracia común. Su luz es la meditación discursiva; gime el alma bajo el peso de sus infortunios; llora su desamparo bañada en lágrimas amargas. El horizonte es negro y pavoroso.

Pasadas estas pruebas, a deshora ilumina el espacio

esplendorosa luz: es la contemplación, al principio incierta y fugaz como el relámpago; después más duradera, más íntima, más potente. Y con este auxilio va entrando el alma, sufriendo, eso sí, cada día más, en el orden de la restauración, y reduciéndose, cuanto es compatible con el estado presente, a lo que podemos llamar bosquejo del don de integridad.

Tal es el procedimiento de santificación y perfección, según nos le enseñan los Padres griegos y latinos en las lecciones que antes nos han dado. Por esta razón, como hemos visto, ponderan el tesoro del Espíritu divino que se nos comunica, sobre todo en la ley de gracia, por nuestro Señor Jesucristo. Diríase, al leerlas, que sí estiman, como es justo, ese inapreciable tesoro; pero estiman otro tanto el que Dios en su ordinaria Providencia, al entregárnosle no se haya contentado con dárnosle cerrado con los siete sellos de la impenetrable y pura fe; sino de tal suerte que, salva esta santa virtud teologal que es nuestra orientación al presente, pudiéramos gozarle para consolarnos en nuestros desamparos, y a la vez sacar de él fuerzas y energía divina en nuestras obras.

Y a la verdad, supongamos que a uno le entregan para que lo haga suyo un gran tesoro, pero tan cerrado que no puede jamás mientras viva y por grande que sea su necesidad, gustarle en ningún modo. Confieso que no es pequeño don: cuando muera, lo encontrará todo junto y elevado a muy alta potencia. Motivos tendría este triste desterrado para alentarse a sufrir su penuria; mas cuando anhele las cumbres de la perfección no le exijáis facilidad, prontitud y deleite en el bien obrar: su estado será demasiado violento para

tanto. Y si la gracia ordinaria le fortalece para ello, dejad que admire este milagro, como el mayor que puede concebirse, pero que por la violencia que en sí entraña no parece que cabe dentro del orden regular de la Providencia.

Por mi parte, consideraría en más favorables condiciones al que, recibiendo un tesoro menos precioso, pudiera algún tanto gustarlo y saborearlo más o menos, principalmente en los días amargos de la pobreza y para remediar las fatigas del hambre.

Felizmente resuenan en nuestros oídos las sentencias de los Padres griegos y latinos, según las cuales al que quite obstáculos se le ha prometido por San Juan que Jesucristo, nuestro Bien, se le manifestará en esta vida, cuando y como más convenga, de un modo superior a la luz oscura de la fe y de la gracia, esto es, saboreándole y gustando su hermosura y bondad.

¡Oh estupendo prodigio del amor de Cristo! ¡Qué bien se compadece el Señor de nuestra necesidad, y cuán bien conoce lo que somos y necesitamos! ¡Qué amorosa y alta Providencia la suya para con nosotros desterrados! Lo confieso: de no ser así nuestra rehabilitación por Jesucristo, es indudable que deberíamos todavía necesitar una eternidad para darle gracias; aunque en cierto modo no podría decirse plenamente que Cristo nos restauraba por completo, y que sobreabundaba su gracia, reduciéndonos al estado primitivo en que Adán y Eva gozaban del medio potentísimo de la contemplación, y sin que dentro de su ordinaria Providencia para llegar a ser perfectos,uviésemos ese mismo don místico, ni siquiera en la medida compatible

con nuestro presente estado (1). Pero ¡cuánto más admirable se ostenta la divina misericordia si la contemplación está incluida dentro del plan divino de la santidad!

Y cabalmente los Padres griegos, sobre todo, parece que no se cansan de insistir en la restauración del hombre por Jesucristo nuestro Bien, mediante la contemplación mística.

Por último, fijémonos en la siguiente reflexión, para que veamos cuán especialmente providencial es la influencia que presta la iluminación mística a la perfección de la fe, considerada no sólo individualmente en cada cristiano que quiera participar de este beneficio, sino también socialmente en la Iglesia católica.

Puede ser lección fecundísima para nosotros la que nos ofrece la historia de la Iglesia griega, cuya luz teológica llega a su apogeo con encanto irresistible en los Escritos apologéticos y polémicos de aquellos Santos Padres, mientras conservó la antorcha de la fe pura y ortodoxa; porque, si bien se considera, aunque «es posible de suyo comprender el contenido de la fe y desenvolverle científicamente por la fuerza y el trabajo natural de la razón...; sin embargo, es moralmente necesario, o por lo menos muy útil y ventajoso para que este trabajo de la razón prospere, es decir, para que este conocimiento sea vivo y fecundo, que el Espíritu Santo influya en él y concurra sobrenaturalmente, a causa de la altura sobrenatural de los dogmas... Así la Teología toma el carácter de ciencia sagrada..., y la coloca muy especialmente bajo la influencia de la Iglesia, órgano

(1) De esto ya se trató en este mismo tomo, al ponderar cuán excelente medio es la contemplación para el fin de la vida perfecta.

visible del Espíritu Santo» (1). «A la visión de los misterios alcanzada (con el auxilio del divino Espíritu) se la llama contemplación mística..., y es absolutamente mística cuando es el efecto de una gracia y de una iluminación especial... Siempre que esto sucede, concurre esa contemplación tan poderosamente al desenvolvimiento de la fe, que los Santos con estudios relativamente menores, han adquirido más perfección que otros con estudios más profundos y dotados de facultades más brillantes..., como lo atestiguan Santo Tomás y San Buenaventura» (2).

Sin duda alguna que por esa divina influencia se alcanza la triple perfección sublime: la de las almas, la de la ciencia teológica y la social de la Iglesia.

Nunca se vió reunida y concentrada esta triple maravilla en el alma mística, con tanta energía e influencia para desbordarse sobre la sociedad cristiana, como en aquellos siglos iv y v de nuestra era de gracia. Ni hubo mayor razón que entonces para llamar *Teología* a la contemplación divina, como la llamaron sobre todo muchos Padres griegos, según vimos. Claro está que para que no degenera en los delirios de la *gnosis* panteísta ese conocimiento contemplativo, nunca se necesita más la salvaguardia de la Iglesia; pero bajo la vigilancia de esta Madre infalible, la Teología como ciencia sagrada se desenvuelve y perfecciona, subordinada al Espíritu Santo según influye en las almas por los dones de Entendimiento, de Sabiduría y de Ciencia.

Sería interesante levantar sobre este fundamento

(1) Scheeben, *La Dogmatik*, t. I, (ed. franc.). p. 633.

(2) Id., *ibid.*, p. 369.

una delicada apología de la Teología mística, atendiendo a los efectos sociales que emanan de esta escondida sabiduría para la sociedad cristiana (1); pero hoy por hoy ninguna región de cuantas han sido hasta ahora bañadas con esa luz del cielo se prestaría tanto a añadir nuevos realces de claridad y refulgencia a tan simpática demostración, como la que tomara por teatro de esas maravillas aquellas mismas moradas del Oriente donde florecieron los Padres griegos, entonces tan iluminadas con el fulgor de la contemplación mística a la vez que purificadas con la fragancia del monacato y de la virginidad, hoy gimiendo bajo el yugo de la barbarie, y en la noche de los errores más groseros, a la vez que esclavas de las ignominias de la carne.

¡Cuántas excelencias concentradas en una sola, la que consiste en la naturaleza de la contemplación según que es medio para alcanzar la perfección cristiana! Cuando se consideran estos admirables efectos, quisiera uno poder sorprender en su mismo origen el manantial de tanta sublimidad y grandeza. Felizmente no queda el expectador defraudado en sus anhelos.

De lo antes expuesto sale espontánea una verdad final altamente consoladora. Es preciso no perder de vista que los Padres griegos: 1.º no enseñaron jamás doctrina alguna que pudiera objetarse contra la impor-

(1) No se olvide que la luz mística que fomenta el desenvolvimiento de la ciencia sagrada teológica y el orden social católico, emana directamente de las gracias, *gratis dadas*; pero nadie puede desconocer tampoco que estas mismas gracias nunca brillan con más poder e intensidad que cuando van arreboladas con los dones del Espíritu Santo; y aunque así no fuera, todos llaman mística, y lo es, a aquella misma luz considerada aisladamente de cualquiera otra.

tancia de la contemplación; 2.º lejos de eso, expusieron esta doctrina que llamamos tradicional con la mayor claridad que era posible en aquellos primeros siglos.

Por consiguiente, las enseñanzas que consignaron en sus Escritos las recibieron de una fuente común, es decir, de los Apóstoles (1). De otro modo, ¿cómo explicar esa admirable unanimidad y consentimiento? De no ser así, tenemos derecho a preguntar: ¿qué causa, es decir, qué magisterio hubo bastante eficaz y poderoso que produjese un efecto tan universal y constante?

Todos saben, por otra parte, cómo la Providencia sobrenatural de Dios vela para que la doctrina enseñada unánimemente, con más o menos claridad, por los Padres de la Iglesia en varios siglos, no pueda menos de ser de origen apostólico o de origen divino. Sobre este punto los Padres griegos estuvieron, no por otro motivo que por sus circunstancias de espacio y de tiempo, en muy favorables condiciones para atestiguar la doctrina que habían heredado de los santos Apóstoles.

Por fin, es muy notable la insistencia con que ellos mismos proclaman de origen apostólico, principalmente de San Pablo, esa misma doctrina de la *gnosis* cristiana, a la vez que la enuncian como el medio viviente y fecundo para los perfectos en la consecución de su alto y sublime fin. Así lo consiguió, según vimos, el gran catequista de Alejandría Clemente; así puso el

(1) Adviértase que la doctrina que aquí llamamos de origen apostólico y divino, no consiste sino en que la contemplación sobrenatural tiene grande importancia en las vías de la perfección; pero nada decimos de que sea necesaria para ésta.

sello a tan veneranda Tradición el autor de las obras areopagíticas; así nos lo atestiguaron otros varios Padres griegos cuando se les ofreció buena oportunidad para ello, a pesar de estar luchando siempre con la dificultad que sobre ellos pesaba de manifestar con claridad lo que sentían sobre este delicado asunto.



INDICE

PARTE SEXTA

La Mística doctrinal

SECCIÓN PRIMERA

Verdadera noción y carácter de la Mística doctrinal

Págs.

CAPÍTULO PRIMERO

<i>Naturaleza de la Mística doctrinal</i>	2
---	---

CAPÍTULO II

<i>Orientación para conocer la naturaleza y el objeto de la Mística doctrinal</i>	7
---	---

CAPÍTULO III

<i>La Mística especulativa con relación a su objeto en funciones de Teología fundamental y apologética.</i>	11
§ I. —La Mística doctrinal en defensa de la existencia de la Mística experimental.	13
§ II. —Principal función apologética de la Mística doctrinal	16

CAPÍTULO IV

<i>Orígenes de la Mística</i>	26
ART. I.— <i>Origen histórico de la Mística en general.</i>	26
§ I. —Elementos y causas generadoras de la Mística doctrinal.—La Patrística. .	27

	<u>Págs.</u>
§ II.—Dificultades que hay en satisfacer enteramente a la exegética por lo que toca a la exposición de las obras de los SS. Padres acerca de la Mística.	30
§ III.—La Escolástica.—El tratadismo . . .	35
ART. II.	
§ I.—Orígenes de la Mística doctrinal en España	38
§ II.—La gran Mística española del siglo XVI, considerada en sus caracteres peculiares, no tuvo precedentes adecuados en la historia de la Iglesia . . .	40

SECCIÓN SEGUNDA

I.º que no es la Mística

CAPÍTULO PRIMERO

<i>El Quietismo lejos de ser la verdadera oración de quietud, es error diametralmente opuesto a ella .</i>	47
§ I.—¿Qué es el Quietismo?	48
§ II.—Los principios fundamentales del Quietismo	49
§ III.—El Quietismo en acción	57

CAPÍTULO II

<i>El psicologismo aplicado a la Mística.</i>	62
§ I.—Síntesis del criticismo psicológico acerca de la Mística	64
§ II.—Experiencia, sistema y tradición.—Monsieur Delacroix	66
§ III.—La intuición Mística según Delacroix .	73

CAPÍTULO III

<i>La Mística ortodoxa y los errores modernistas . .</i>	76
§ I.—Afinidades entre el pseudomisticismo panteístico y el modernismo. . . .	76

	<u>Págs.</u>
§ II.—El psicologismo modernista y el pseudomisticismo	78
§ III.—El modernismo, el americanismo y los alumbrados.	79
§ IV.—La inmanencia modernista y el pseudomisticismo	80
§ V.—La Mística ortodoxa y el modernismo .	81

CAPÍTULO IV

<i>La doctrina del R. P. Munnynck, doctor de Lovaina.</i>	87
§ I.—Razón del presente capítulo	87
§ II.—Observaciones a lo que dice el P. Munnynck, acerca de la contemplación Mística	88
§ III.—Nuevas observaciones a la teoría del doctor de Lovaina	93

PARTE SÉPTIMA

La contemplación en el plan divino

SECCIÓN PRIMERA

La perfección cristiana considerada como el fin de la contemplación

CAPÍTULO ÚNICO

<i>Naturaleza de la perfección cristiana</i>	98
§ I.—La caridad es la esencia de la perfección. Cómo influyen las demás virtudes.	98
§ II.—Varias fórmulas que expresan la misma doctrina.	104

SECCIÓN SEGUNDA

Relaciones entre la perfección y la oración

CAPÍTULO PRIMERO

<i>Consideraciones generales</i>	110
--	-----

CAPÍTULO II

<i>El estado de la cuestión</i>	113
---	-----

CAPÍTULO III

<i>Principios que ayudan a evitar los extremos peligrosos</i>	116
---	-----

PARTE OCTAVA

El fondo de la cuestión

SECCIÓN PRIMERA

**La restauración de la contemplación Mística por Jesucristo N. S.
entra en el plan general de la santificación**

CAPÍTULO PRIMERO

<i>Jesucristo N. S. restauró al hombre conservando en su divino plan todos los medios de santificación que había en el estado de la inocencia, en la parte compatible con el nuevo estado del hombre caído</i>	125
--	-----

CAPÍTULO II

<i>La contemplación mística en el Paraíso.—Luz de la Tradición</i>	127
§ I.—Observaciones	127
§ II.—San Gregorio Magno.—Santo Tomás —Varios escritores.	129

CAPÍTULO III

<i>Si la contemplación mística fué parte esencial del plan divino de la santificación en el Paraíso, ¿podemos inferir de ahí que esa contemplación también hoy existe?</i>	133
--	-----

CAPÍTULO IV

<i>La contemplación bien entendida es compatible con el estado presente del hombre</i>	136
--	-----

CAPÍTULO V

<i>La contemplación, sobre todo la mística, es medio potentísimo para la perfección</i>	139
ART. I.— <i>Argumentos intrínsecos que prueban ser la contemplación medio muy poderoso para la perfección</i>	139
§ I. —La contemplación destruye eficazísimamente los efectos del pecado	139
§ II. —La simplificación se halla en razón directa de la perfección de la oración	141
§ III.—Varios aspectos de la perfección en la oración.—Necesidad de discernirlos para evitar confusiones	142
ART. II.— <i>La doctrina de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia</i>	145
§ I. — <i>Padres griegos</i>	145
I.. San Cirilo de Alejandría.	145
II. Diadoco, obispo de Fótiçes.—La perfección se alcanza por la contemplación.—La teología por excelencia. El don más excelente.—Resumen	146
§ II.— <i>Padres latinos</i>	152
§ III.— <i>Escritores españoles</i>	153
I.. Beato y Heterio.	153
II. Tajon, arzobispo de Zaragoza.	154

CAPÍTULO VI

<i>Conclusión</i>	155
-----------------------------	-----

SECCIÓN SEGUNDA

La contemplación no es siempre ni para todos el medio para alcanzar la perfección

CAPÍTULO PRIMERO

<i>El estado de la cuestión</i>	159
---	-----

CAPÍTULO II

<i>Demostración</i>	162
§ I. —Indicaciones acerca de los Santos Padres y otros escritores	162
§ II. —Santa Teresa de Jesús.—San Juan de la Cruz	164
§ III. —San Ignacio de Loyola.—Padres La Puente, Alvarez de Paz, Nieremberg y Scaramelli	166
§ IV.—Los hijos de Santo Domingo	169
§ V.—Luis de Blois. — Bossuet. — Benedicto XIV.— San Ligorio	170

SECCIÓN TERCERA

¿Existe algún orden de Providencia conforme al cual Dios haya decretado distribuir o negar al hombre la gracia de la contemplación?

CAPÍTULO PRIMERO

<i>Varias hipótesis, según las cuales puede resolverse la cuestión propuesta</i>	172
--	-----

CAPÍTULO II

<i>Fuentes de verdad</i>	175
------------------------------------	-----

CAPÍTULO III

<i>Cautela precisa para investigar la recta inteligencia de los Maestros de la Tradición.</i>	178
---	-----

SECCIÓN CUARTA

Testimonios de la tradición, para poder juzgar "si es, o no es" necesaria la contemplación para alcanzar la vida perfecta

CAPÍTULO PRIMERO

<i>Padres Griegos</i>	181
<i>ART. I.—Clemente Alejandrino</i>	181

	Págs.
§ I. —La γνῶσις	181
§ II. —La perfección y la γνῶσις	190
§ III. —Clave para la solución de varias dificultades de la exégesis razonada del Alejandrino	195
ART. II. — <i>San Atanasio, gran Maestro de la contemplación teórica y práctica. — Relaciones entre la pureza del corazón y la vida contemplativa</i>	199
ART. III. — <i>San Cirilo de Jerusalén testigo de la doctrina tradicional.</i>	204
ART. IV. — <i>San Basilio el Grande</i>	207
§ I. —De la contemplación en general	208
§ II. —Quiénes pueden contemplar	209
ART. V. — <i>San Gregorio Nazianceno.</i>	212
§ I. —La bienaventuranza de esta vida.	212
§ II. —Fundamento sólido de sus enseñanzas.	214
§ III. —El secreto de la verdadera vida apostólica.	215
ART. VI. — <i>San Gregorio Niseno.</i>	216
Removidos los obstáculos, por ley ordinaria se alcanza la contemplación	216
ART. VII. — <i>San Cirilo de Alejandría</i>	220
ART. IX*. — <i>San Juan Crisóstomo</i>	228
La Providencia divina y la contemplación	229
ART. X. — <i>San Nilo, discípulo de San Juan Crisóstomo</i>	231
ART. XI. — <i>Los libros areopagílicos.</i>	234
§ I. —La contemplación propia de los perfectos	234
§ II. —La tradición sacerdotal	237
ART. XII. — <i>San Máximo Confesor</i>	239

* Por error inadvertido este artículo y los seis que siguen del mismo capítulo, aparecen numerados con una unidad más de la que les corresponde.

	<u>Págs.</u>
§ I. —Clasificación de la oración	239
§ II. —En qué sentido es necesaria la contemplación	240
ART. XIII.— <i>Talasio</i>	245
ART. XIV.— <i>San Juan Damasceno</i>	247
El medio para alcanzar la perfección.—La contemplación es la verdadera teología y la sabiduría por excelencia	247
ART. XV.— <i>San Efren, diácono de Siria</i>	247
§ I. —Importancia que da a la contemplación.	248
§ II. —Condiciones para alcanzar la contemplación	249
§ III.—La contemplación y la perfección	251

CAPÍTULO II

<i>Prosigue la demostración de la doctrina tradicional.—Padres Latinos.</i>	252
ART. I.— <i>San Hilario de Poitiers.</i>	254
§ I. —La inteligencia y la fe perfecta	255
§ II.—Comunicación que hace Dios de este don a los que no ponen obstáculos	256
ART. II.— <i>San Ambrosio.</i>	258
§ I. —La contemplación mística en las obras de este santo Doctor	258
§ II.—Unión entre la perfección y la mística	261
§ III.—Según San Ambrosio, la oración mística es el medio para alcanzar la perfección	262
ART. III.— <i>Casiano, testigo de la doctrina tradicional</i>	268
§ I. —La perfección.—La oración perfecta	269
§ II.—La oración es perfecta a medida de la pureza del alma	272
§ III.—Cuándo, a quiénes y con qué disposiciones suele Dios conceder la alta contemplación.	274

	<u>Págs.</u>
ART. IV.— <i>San Agustín</i>	278
§ I. —San Agustín gran contemplativo	278
§ II. — Llegan a la contemplación de esta vida los que con perseverancia trabajan por conseguirla, aunque sean los últi- mos; y son privados de ella los sabios que la rechazan	282
ART. V.— <i>Julión Pomerio</i>	284
§ I. —El verdadero autor «De Vita contem- plativa».—Trátase en ella de la con- templación propiamente dicha	284
§ II. —La contemplación de ordinario es para todos los que remueven obstáculos	285
§ III.—Carácter especial «De Vita contempla- tiva»	287
ART. VI.— <i>San Gregorio el Grande, su Mística e In- fluencia en la Iglesia</i>	288
§ I. —El plan divino acerca de la contempla- ción como medio para la vida per- fecta	289
§ II.— La contemplación es parte esencial del plan divino de la santificación, según San Gregorio	291
§ III. — El orden de la vida perfecta	294
§ IV.— Celestial sabiduría del Santo en la ma- nera prudente de aconsejar a los pre- dicadores que procuren ser contem- plativos.—Armonía entre la contem- plación y la vida activa	296
ART. VII.— <i>San Beda el Venerable, monje benedic- tino</i>	300
§ I. —Confianza que debe abrigar de que al- canzará la contemplación el que se prepare convenientemente	300
§ II.— Síntesis de la doctrina concerniente a nuestro asunto, según el Venerable Beda	302

CAPÍTULO III

<i>Reflexiones y consecuencias</i>	304
§ I. —El hecho tradicional	304
§ II. —Objeción.—Solución	309
§ III.—Síntesis acerca de la importancia de la contemplación. — Medios estableci- dos por Dios para alcanzar facilidad y suavidad en el ejercicio de la vir- tud perfecta	319

45756

247.02

Se45

SEISDEDOS SANZ, S. J., JERÓNIMO

AUTHOR

Principios Fundamentales

TITLE

De La Mística. Tomo IV.

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

DATE
RETURNED

STORAGE - CBPL

45756

